

Politischer Existentialismus

Von der Rechtfertigung des totalen Staates bis zum seinsmäßigen Kampf um die Postmoderne

Jan Rickermann

Innerhalb der Diskussion um die kritische Theorie nimmt Herbert Marcuse eine randständige Position ein. Fast scheint es, als sei die Philosophie Marcuses, der als »solidarischer Vertreter der Bewegung der revoltierenden Jugend Ende der 1960er Jahre internationalen Ruhm« (Jay 2021: 20) erlangte, mit deren Scheitern in Vergessenheit geraten. Entsprechend wundert es leider nicht, dass

»es zum guten Ton geworden [ist], Marcuse praxisphilosophische Variante der Kritischen Theorie als hoffnungslos romantisch zu stigmatisieren, als Lehrbuchbeispiel für die anstößige Mischung aus Kapitalismuskritik, Hedonismus und Jakobinertum, die man pauschal der Achtundsechziger-Generation unterstellt.« (Schweppenhäuser 2000: 17)

Allenfalls in Affirmation des verzerrten Bildes von Marcuse wird dieser, wie Detlev Claussen (2007: 21, Fn. 6) kritisiert, »als politisch optimistischer Mensch gegen den pessimistischen Theoretiker Adorno ausgespielt«. Clemens Nachtmann (1998) machte indes darauf aufmerksam, dass Marcuses frühere Beliebtheit in der Protestbewegung nicht nur damit erklärt wird, dass dieser neben der Kritik auch über eine mögliche Überwindung des Bestehenden nachdachte, sondern auch, dass in seiner Philosophie »die Analyse des Nationalsozialismus und seines Nachwirkens nur eine marginale Rolle gespielt habe«. Bei genauerer Betrachtung wird man hingegen schnell feststellen, dass die zu Stichworten der Bewegung herabgesunkenen Begriffe Marcuses innerhalb seiner Philosophie weniger konkrete Auswege aus der *ein-dimensionalen* Gesellschaft anzeigen. Vielmehr stellen sie einen Versuch der Befreiung aus der Krise des Marxismus, genauer aus der Krise seiner Revolutionstheorie dar, deren Reformulierung unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen als ein Hauptmotiv seiner Philosophie¹ angesehen werden kann.

1 Diese oft suchende und scheiternde Bewegung ist auch im Gedicht von Samuel Beckett zu Herbert Marcuses 80. Geburtstag zu vernehmen. »*Schritt um Schritt – in keiner Richtung – weiß*

Auch eine mangelnde Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus, dies zeigen jüngere Veröffentlichungen über seine Arbeit am OSS, wie auch die Publikation seiner *Feindanalysen* (Marcuse 2007 [1942ff.]) in den Nachgelassenen Schriften, ist bei Marcuse nicht auszumachen. Mehr noch, es zeigt sich, wie vermittelt Marcuses Kritik der eindimensionalen Gesellschaft mit seiner früheren Analyse des Nationalsozialismus ist, denn wie Clemens Nachtmann treffend anführt, sind bei Marcuse

»sämtliche entscheidenden Kategorien, die er zur Kennzeichnung jener ›komfortablen, reibungslosen, vernünftigen demokratischen Unfreiheit‹ (›Der eindimensionale Mensch‹) in den kapitalistischen Staaten der Nachkriegszeit heranzieht – repressive Toleranz, repressive Entsublimierung, ›technologische Rationalität‹ des Sachzwangs als Legitimationsmittel – am Beispiel des deutschen Nationalsozialismus gewonnen« (Nachtmann 1998: o.S.).

Wie eng verflochten Marcuses radikale Kritik der Gesellschaft mit einer Analyse des Nationalsozialismus verknüpft ist, zeigt auch seine Kritik des politischen Existentialismus, die er im Text *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* formulierte. Marcuses (2004 [1934]: 7) ideologiekritischer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Elementen der »neuen politischen Weltanschauung«, bei der er insbesondere den (politischen) Existentialismus von Martin Heidegger und Carl Schmitt auf den Begriff bringt, ging eine intensive Beschäftigung mit der Philosophie Heideggers voraus, bei dem Marcuse sogar zeitweise studierte. Vor Heideggers berühmter Rektoratsrede versuchte sich Marcuse an einer Synthese von Marx und Heidegger, um der in der Rezeption statisch gewordenen Marx'schen Lehre wieder ein aktivistisches Fundament zu liefern. Hierbei sollte nicht nur der revolutionäre Impuls des Marxismus durch die Lehre Heideggers wieder freigelegt werden, sondern auch Heideggers in *Sein und Zeit* formulierte Seinslehre, die für Marcuse scheinbar noch in der bürgerlichen Ordnung befangen war, politisiert und in eine Revolutionstheorie überführt und so der Existentialismus politisch werden. Die von Heidegger selbst vollzogene Politisierung seiner Theorie veranlasste Marcuse jedoch, 1934 eine Kritik des politischen Existentialismus zu verfassen, den er als wichtigen Bestandteil des »heroisch-völkischen Realismus« (ebd.: 7) begreift, jenem »Sammelbecken all der Strömungen [...] die seit dem Weltkrieg gegen die ›liberalistische‹ Staats- und Gesellschaftstheorie vorgetrieben wurden.« (Ebd.) Marcuse, der damit als früher Kritiker dessen auftritt, was später als konservative

nicht wie – schrittchenweise – in keiner Richtung – voll Eigensinn« (zit.n. Schweppenhäuser 2000: 46.)

Revolution bekannt werden sollte (Breuer 1993: 60),² setzte seine Ideologiekritik³ des Nationalsozialismus in dialektischen Bezug zur bürgerlichen Gesellschaft und ihrer im Schwinden begriffenen bürgerlichen Vermittlungsformen wie auch dem Verlust ihrer liberalen Selbstdeutung. Marcuses Kritik an Theoretikern wie Carl Schmitt, Ernst Jünger und Martin Heidegger ist hierbei nicht nur von großem Interesse, da ihre Beziehung zur nationalsozialistischen Weltanschauung oftmals relativiert oder als ihrem Denken akzidentuell angesehen wird, sondern auch, weil Schmitt und Heidegger als wichtige Quellen des postmodernen Wissens, der gegenwärtigen Verfallsform von Kritik, begriffen werden müssen. Dass das Denken Schmitts und Heideggers oder ihre in diesem zum Ausdruck gebrachte Haltung mit dem Marcuse entnommenen Begriff des politischen Existentialismus auf den Begriff gebracht werden kann, und dass die politisch-existentialistische Grundhaltung ein Phänomen darstellt, das sich nicht auf die politische Rechte beschränken lässt, verdeutlichen mehrere Studien, die sich dem politischen Existentialismus explizit widmen oder ihn implizit benennen. Der Begriff des politischen Existentialismus scheint hierbei zunächst gewohnte politische Koordinaten zu irritieren und auf eine »ideologische Querfront« (Elbe 2020: 8) zu verweisen, die zumindest auf gemeinsame Motive von Konservatismus und Postmoderne aufmerksam machen kann. Hierbei zeigt sich, dass diese Begriffe selbst unscharf sind, worauf auch Ingo Elbe hinweist: »Die Begriffe Konservatismus, Politexistentialismus und Postmoderne sind hochgradig schillernd und die mit ihnen bezeichneten Strömungen weisen zudem zu viele Variationen und Überschneidungen auf, als dass man sie in starren Definitionen fassen und immer klar voneinander abgrenzen könnte.« (Ebd.: 9)

Die Analyse des politischen Existentialismus kann hier zu einer Klärung beitragen. Eine erste Annäherung kann der Rückgang auf Marcuses Kritik bieten sowie der Versuch, diese Begriffe ausgehend von Marcuses Kritik zu fassen.

-
- 2 Stefan Breuer macht in seiner Studie deutlich, dass es sich hier nicht um eine Renaissance des Konservatismus handelt, sondern um »eine Erscheinungsform eigener Art: ein Ensemble von Orientierungsversuchen und Suchbewegungen in der Moderne, die zwar dem von Aufklärung und Liberalismus geprägten *mainstream* opponieren, dabei aber so tief von dem für die Moderne typischen Voluntarismus und Ästhetizismus durchdrungen sind, daß von Konservatismus im historisch-spezifischen Sinne keine Rede mehr sein kann.« (Breuer 1993: 5). Somit schließt er: »Was immer die Konservative Revolution gewesen sein mag: eine *conservative* Revolution war sie nicht.« (Ebd.)
 - 3 Helmut Dubiel und Alfons Söllner (1981: 11), die in dem Band *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus* die späteren Analysen des Nationalsozialismus von den Institutsmitgliedern versammeln, unterteilen diese in drei Typen, sozialpsychologische, ideologiekritisch-kulturkritische und politisch-ökonomische Ansätze, wobei ihnen Marcuses früher Aufsatz als Exempel des ideologiekritischen Ansatzes gilt.

1. Die fehlgeschlagene Politisierung der Fundamentalontologie

Die Kritik des politischen Existentialismus formuliert Herbert Marcuse in seinem Text *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, der 1934 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* abgedruckt wurde und seinen »ersten größeren Text nach der Emigration« (Breuer 2016: 167) darstellt. In diesem Text, der deutlicher als andere der kritischen Theorie die »Rolle der Ideologie im Faschismus« (end.: 141) hervorhebt, suchte Marcuse die Auseinandersetzung mit der »neuen politischen Weltanschauung« (Marcuse 2004 [1934]: 7), die die »Konstituierung des totalitären Staates« (ebd.) der Nationalsozialisten begleitet habe und fasst diese unter dem Begriff des »heroisch-völkischen Realismus« zusammen. Dieser sei zum »große[n] Sammelbecken all der Strömungen geworden, die seit dem Weltkrieg gegen die »liberalistische« Staats- und Gesellschaftstheorie vorgetrieben wurden« (ebd.: 7). Der politische Existentialismus, der von Marcuse als ein Element der »neuen Weltanschauung« eingeführt wird, steht bei näherer Betrachtung gleichsam im Zentrum seiner Kritik. Es zeigt sich, dass Marcuse den Kampf gegen den Liberalismus wesentlich aus seiner Kritik des politischen Existentialismus zu begreifen sucht. Dies wird umso deutlicher, wenn man einbezieht, dass der Text neben einer Analyse der »neuen politischen Weltanschauung« auch eine – wenn auch nicht vollends konsequente – Abrechnung mit seinen eigenen Hoffnungen auf eine politische Existenzphilosophie darstellt. Denn bevor Marcuse den Aufsatz *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* in der *Zeitschrift für Sozialforschung* publizierte, übte er sich in früheren Texten wie *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (2004 [1928]) und *Über konkrete Philosophie* (2004 [1929]) am Versuch, Heideggers Fundamentalontologie zur Korrektur des dogmatisch gewordenen Marxismus der 1920er-Jahre heranzuziehen. Sein Anliegen war, den Marxismus wieder als konkrete Philosophie, als »Theorie der geschichtlichen Tat« (Marcuse 2004 [1928]: 347), und damit als »unmittelbare[...] Einheit von Theorie und Praxis« (ebd.) freizulegen. Bevor Marcuse mit der Entdeckung der Marx'schen Frühschriften, die er in *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1969 [1932]) thematisierte, einen Marx vorfand, »der wirklich konkret war und gleichzeitig über den erstarrten praktischen und theoretischen Marxismus der Parteien hinausging« (Marcuse 1978: 11), sollte ein konkreter, wie auch aktivistischer Marxismus durch eine wechselseitige Kritik von Heideggers Fundamentalontologie und Marxismus synthetisiert werden. Dieser Weg konnte von Marcuse aber nur beschränkt werden, weil er die politischen Konsequenzen von Heideggers Philosophie noch nicht vor Augen hatte und so ihr Wesen missverstehen konnte. Für ihn erschien diese Philosophie, die, um die »Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen⁴« (Heidegger 2001 [1927]: 1), zur Analyse des Daseins, des »Seiende[n],

4 Wenn nicht anders angegeben, sind alle Hervorhebungen aus den Originalen übernommen.

das wir selbst je sind« (ebd.: 7) übergeht, »als eine wirklich konkrete Philosophie« (Marcuse 1978: 10). Er deutete sie als letzte große Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Philosophie, mit dem deutschen Idealismus, der sich jedoch in der Marcuse gegenwärtigen Verfallsform, dem Neukantianismus, nur mit abstrakten Fragen befasste. Ähnliches galt für den Marxismus, der entweder reformistisch auftrat oder die Hoffnung auf die notwendige Revolution in die überpersonale Logik der Geschichte verlegte. Heideggers Fokus auf das *Dasein*, sein *In-der-Welt-sein* und die *Sorge* schien die Abstraktion der Philosophie zurückzunehmen, und sich tatsächlich wieder um das wirkliche Sein der Menschen zu kümmern.

»Die Probleme der Transzendenz, Wirklichkeit, Beweisbarkeit der Welt in ihrem traditionellen Ansatz enthüllen sich als Scheinprobleme, weil Dasein überhaupt nur als ›In-der-Welt-sein‹ da ist, die Welt mit seiner Existenz ursprünglich schon gegeben ist, und zwar in einer bestimmten Entdecktheit und Erschlossenheit.« (Marcuse 2004 [1928]: 359).

Heideggers (2001 [1927]: 126ff.) Kritik des *Man* wirkte gleichzeitig wie eine ontologische Absicherung der in die Krise geratenen Revolutionstheorie, da auch in der größten Verdinglichung noch deren Erkenntnis möglich sein sollte.

»In all dieser Verfallenheit bleibt aber auf dem Grunde des Daseins ein – wenn auch noch so verdecktes – Verstehen seiner Eigentlichkeit. Immer doch geht es dem Dasein um sein eigenes Sein, und diese existenzial gefaßte ›Sorge‹ wird als das eigentliche Sein des Daseins angesprochen. In ihr liegt die Möglichkeit, trotz aller Geworfenheit und Verfallenheit das eigene Sein zu ergreifen, aus der uneigentlichen in die eigentliche Existenz durchzudringen.« (Marcuse 2004 [1928]: 360).

Während sich nach Marcuse mit Heidegger die Philosophie »wieder in ihre ursprüngliche Notwendigkeit gebracht« habe und es ihr damit »einzig um diese Existenz, ihre Wahrheit und Erfüllung« (ebd.: 362) gehe, nehmen die Begriffe bei Heidegger (2001 [1927]: 4) eine deutlich andere Bedeutung ein. Ihm geht es darum, die *Seinsfrage* zu »wiederholen«, nicht um die revolutionäre Aufhebung der Verhältnisse, in denen ein Subjekt, oder Dasein, entfremdet ist. Dass Heidegger den Weg einer Analyse des Daseins einschlägt, liegt darin begründet, dass dieses über ein »durchschnittliche[s] Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen« (ebd.: 8) verfügt. Es ist dadurch ausgezeichnet, dass es nicht wie ein Objekt vorhanden ist, sondern existiert, »sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein« (ebd.: 12) versteht. Wenn Heidegger folglich schreibt: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz« (ebd.: 42), dann geht es ihm nicht wie Marcuse, der Heidegger noch in

der Gedankenwelt des deutschen Idealismus verortet, um die Verwirklichung des menschlichen Wesens, sondern um das *Sein* des Daseins, das »in seinem Sein sich selbst ›wählen‹, gewinnen« (ebd.), aber auch »verlieren, bzw. nie und nur ›scheinbar‹ gewinnen« (ebd.) kann. Entweder das Dasein ist bei seinem *Sein* und damit eigentlich, es legt sich also aus seinem Sein aus, oder es ist in seiner Alltäglichkeit also »zunächst und zumeist von seiner Welt benommen« (ebd.: 113) und das heißt, vom Seienden⁵ eigenommen. Damit legt es sich folglich aus der Welt, ihren Dingen und den anderen Menschen, dem Mit-Sein aus. Das aus dem Mit-Sein ausgelegte Dasein ist aber nicht es selbst, sondern versteht sich von etwas anderem her, von überindividuellen gesellschaftlichen Verhaltens- und Denkweisen, vom *Man*.

»Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt; wir ziehen uns aber auch vom ›großen Haufen‹ zurück, wie *man* sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was *man* empörend findet. Das *Man*, das kein bestimmtes ist und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor.« (Ebd.: 126f.)

Das *Man* konstituiert die Öffentlichkeit und diese »verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugänglich aus.« (Ebd.: 127). Es ist unschwer zu erkennen, dass Heidegger bei der Beschreibung des *Man* die historisch vorliegende bürgerliche Öffentlichkeit samt ihrer Subjektform in seine ontologische Bestimmung mit aufnimmt. Diese möchte er jedoch nicht durch eine ontische Befreiungsperspektive, unter die Marcuses radikale Tat fallen würde, bekämpfen, denn diese verbleibe immer noch bei der bestehenden Subjektform, »so lebhaft man sich auch ontisch, gegen die ›Seelensubstanz‹ oder die ›Verdinglichung des Bewußtseins‹ zur Wehr setzen mag.« (Ebd.: 46) Der Weg zum eigentlichen Sein ist vielmehr kein Ausweg aus, sondern eine Radikalisierung der bestehenden Subjektform, eine Radikalisierung des *Man*. »Die Seinsfrage ist dann aber nichts anderes als die Radikalisierung einer zum Dasein selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnisses.« (Ebd.: 15). Was Heidegger gegen die Alltäglichkeit, das Leben im *Man*, also »jenes ›zunächst und zumeist‹ aufbietet« (Givans 2011: 167), ist die Angst. Sie vereinzelt das Dasein und reißt es aus der Beziehung zur Welt und dem Seienden. Da die Angst aber nur eine Stimmung und mithin nicht von Dauer ist, ist »[m]it diesem Aufgebot [...] gegen jenes ›zunächst und zumeist‹, d.h. gegen das uneigentliche Sein, nichts anzurichten.« (Ebd.: 168). Dies leistet hingegen der Tod. »Er entreißt das Dasein allen Bezügen des In-der-Welt-seins und des

5 Da die Seinsfrage und damit die *ontologische Differenz*, die Heidegger (1975 [1927]: 322) in dieser Deutlichkeit bereits in seiner Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* anführt, d.h. das »Problem des Unterschieds von Sein überhaupt und Seiendem [...] nicht ohne Grund an erste Stelle« steht, folgt diese Auslegung der Metaphysik, die ebenfalls nach dem *Sein* fragt, aber dieses als Seiendes missversteht.

Mitseins schlechthin, er ist die radikalste Vereinzelung.« (Ebd.: 169) Für Heidegger (2001 [1927]: 263) ist der Tod die »*eigenste* Möglichkeit des Daseins.« Entgegen anderer Seinsmöglichkeiten, in denen das Dasein sich von anderen in »auf Berufe, Stände und Lebensalter zugeschnittenen Möglichkeiten des Besorgens« (ebd.: 239) vertreten lassen kann – hier deutet sich schon die allgemeine Austauschbarkeit und Überflüssigkeit des Einzelnen an – scheidet beim Tod »diese Vertretungsmöglichkeit völlig« (ebd.: 240) aus. Der Tod, der hier ebenfalls ontologisch begriffen werden soll, ist »durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert« (ebd.). Das Verhältnis zum Tod kann, da sich das Dasein zu ihm verhalten muss, entweder eigentlich oder uneigentlich sein. »Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor.« (Ebd.: 250) Heidegger geht es jedoch nicht darum, den Tod faktisch zu vollziehen, sondern ein eigentliches Verhältnis zum Tod und damit ein eigentliches Verhältnis zum Sein des Daseins zu gewinnen. »Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*.« (Ebd.: 251f.) Dass das Dasein stirbt, wird ihm durch die Angst enthüllt. »Die Angst vor dem Tode ist Angst ›vor‹ dem *eigensten*, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor der Angst ist das *In-der-Welt-sein* selbst.« (Ebd.: 251). Mit dem Tod, oder genauer, dem Vorlaufen in den Tod »kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann.« (Ebd.: 263) Erst mit dem Tod kann sich das Dasein aus seinem Sein ganz verstehen. »Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.« (Ebd.: 264) Der Tod offenbart die Verdinglichung des *Man* und kann das Dasein aus seiner *Uneigentlichkeit*, aus den bürgerlichen Vermittlungsformen, durch seine radikale Unbezüglichkeit reißen.

»Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das *Man*-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des *Man* gelösten, faktischen, ihrer selbst gewiss und sich ängstenden Freiheit zum Tode.« (Ebd.: 266).

Doch Heidegger bleibt, worauf auch Hassan Givsan (2011: 171) hinweist, bei der Vereinzelung, beim sogenannten Solipsismus nicht stehen, sondern verdeutlicht, dass das Dasein nur als Teil des Volkes eigentlich geschichtlich werden kann.

»Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die

Einfachheit seines *Schicksals*. [...] Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes.« (Heidegger 2001 [1927]: 384.)

Marcuse, der auf den in der Heidegger Rezeption oftmals ausgeklammerten Zusammenhang von Daseinsanalyse und Geschichtlichkeit hinweist, verkennt dessen politische Implikationen völlig, die fundamentalontologische Analyse der Geschichtlichkeit wird ihm gar zum Ausgangspunkt einer Revolutionsontologie, die zwar noch, ob ihrer Abstraktion von gesellschaftlichen Verhältnissen, im Bürgerlichen verbleibe und daher immanent zu kritisieren sei (vgl. Rickermann 2022: 88).

»Indem Heidegger hierbei die geschichtliche Geworfenheit des Daseins und seine geschichtliche Bestimmtheit und Verwurzelung im ›Geschick‹ der Gemeinschaft erkennt, hat er sein radikales Forschen zu dem äußersten Punkt vorgetrieben, zu dem die bürgerliche Philosophie bisher gelangte und – überhaupt gelangen kann. [...] Er hat dem bürgerlichen Freiheitsbegriff und dem bürgerlichen Determinismus das Freisein als das Wählenkönnen der Notwendigkeit, als das echte Ergreifenkönnen der vorgeschriebenen Möglichkeiten gegenübergestellt, und er hat in dieser ›Treue zur eigenen Existenz‹ die Geschichte als einzige Autorität aufgerichtet. Aber hiermit hat der radikale Anstoß sein Ende erreicht.« (Marcuse 2004 [1928]: 363).

Denn obwohl Heidegger die Geschichtlichkeit des Daseins aufweise, was nach Marcuse »von selbst auf den materialen Bestand der Geschichtlichkeit« (ebd.: 365) verweise, bleibe er, statt unter Rekurs auf den Marx'schen Materialismus den Grund für die Entfremdung in den gesellschaftlichen Verhältnissen aufzuweisen, beim Dasein stehen. »Und Heideggers Versuch, die entscheidende Entschlossenheit gerade an dieser Stelle auf das einsame Dasein zurückzuverweisen, anstatt sie zur Entschlossenheit der Tat vorzutreiben, muß widersprochen werden.« (Ebd.: 364.) Mit Heideggers ontologischen Begriffen kann Marcuse nur insofern etwas anfangen, als er Heideggers Denken als äußerste Radikalisierung der bürgerlichen Philosophie begreift, die, weil sie die Geschichtlichkeit des Daseins in ihren Fokus stellt, eine Rückführung der abstrakten philosophischen Kategorien auf ihr »gesellschaftliches Sein« (Marx 1961 [1859]: 9) hin unternimmt und gleichzeitig durch die ›Kritik‹ des Man einen Hebel bietet, die Verdinglichung zu überwinden. Marcuse (2004 [1928]: 374) will diese ontologischen Begriffe, die er als zu bürgerlich und zu abstrakt auffasst, durch immanente Kritik konkretisieren. »Dasein ist geworfenes In-der-Welt-sein, aber als solches jeweils von seiner Welt bestimmt, nicht etwa nur im Modus der Verfallenheit an irgendein – selbst wieder daseinsmäßiges – Man, sondern von der konkret-geschichtlichen Mit- und Umwelt, in die hinein es geboren wurde.« (Mar-

cuse 2004 [1928]: 374) Die bei der »letzte[n] Abstraktion« (ebd.: 374) stehenbleibende Fundamentalontologie Heideggers sei noch unpolitisch, und wäre erst durch Marcuses Kritik zu ihren immanenten politischen Konsequenzen zu entfalten.

»Die phänomenologische Analyse hatte das menschliche Dasein als seinem Wesen nach geschichtliches aufgewiesen, die Praxis als seine ursprüngliche Verhaltung erkannt – und hatte die Fundierung der ›theoretischen Vernunft‹ in der konkreten geschichtlichen Existenz nicht als zufällige Faktizität, sondern als seismäßige Verbundenheit wieder dem Blick freigemacht. Der Historische Materialismus gibt nur die konkrete Interpretation dieser Sachverhalte, wenn er das ›gesellschaftliche Sein‹ (das konkrete miteinander In-der-Welt-sein) als Träger der geschichtlichen Bewegtheit und seine ›Produktionsweise‹ (die Praxis des Besorgens der Umwelt) als den bestimmenden Faktor des Geschehens anspricht. Sobald aber dieser Durchbruch von der phänomenologischen Analyse der Geschichtlichkeit überhaupt zu ihrem konkret-materialen Bestand einmal vollzogen war, konnte er nur als Theorie der Revolution geschichtliche Gestalt gewinnen.« (Ebd.: 383)

2. Marcuses Kritik der neuen Weltanschauung

Marcuse, der sich Heideggers Stehenbleiben bei den ontologischen Begriffen der Daseinsanalyse nur durch ihren noch bürgerlichen Charakter erklären konnte und sich nach seinen frühen Texten immer mehr von seinem früheren Lehrer entfernte und stattdessen auf die Philosophie Hegels zurückgriff, war in seinem Text von 1934 erneut gezwungen, auf die Fundamentalontologie einzugehen. Angesichts Heideggers Aufruf an die deutschen Studenten (»Nicht Lehrsätze und ›Ideen‹ seien die Regel Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz«, zit.n. Schneeberger 1962: 135f.) fand Marcuse die von Heidegger eigens gezogene politische Konsequenz seiner Philosophie vor. Der Begriff politischer Existentialismus verweist in diesem Zusammenhang auf die Enttäuschung Marcuses, der nun mit Heideggers Bekenntnis zum Nationalsozialismus wie auch mit den Schriften Carl Schmitts mit einem Existentialismus konfrontiert war, der politisch in einem fundamentalen Gegensatz zu der von ihm geforderten konkreten Philosophie stand (vgl. Breuer 1977: 121). Gleichzeitig ist ernst zu nehmen, dass Marcuse zunächst blind gegenüber den politischen Implikationen der Fundamentalontologie war und gerade seine Enttäuschung ihm zentrale Einsichten in das Wesen der ›neuen Weltanschauung‹ bot.

»Wenn Marcuse Heideggers Philosophie als den Punkt bezeichnete, wo die bürgerliche Philosophie sich von innen her selbst auflöst und den Weg frei macht zu einer neuen konkreten Wissenschaft, so ist das von einer ironischen Wahrheit, im

Sinne der später von ihm entfalteten Kritik an der immanenten Selbstauflösung des Liberalismus zur totalitären Staatsauffassung.« (Krahl 1977: 106)

Entsprechend den Erwartungen, die er zuvor in die Fundamentalontologie Heideggers setzte, konnte Marcuse den politischen Existentialismus nur als »Rückschlag« (Marcuse 2004 [1934]: 34) begreifen, was auch zu einigen Ambivalenzen in seiner Kritik führt.

»Hatte er [Marcuse, J. R.] schon in seinem ersten Versuch, Heidegger und Marx in einer ›konkreten Philosophie‹ zu versöhnen, verständnislos vor der Weigerung Heideggers gestanden, die ›radikale Tat‹ anders denn als eine Angelegenheit des einsamen, in seinen Tod vorlaufenden Daseins zu interpretieren, so erschien ihm jetzt die politische Abstinenz Heideggers bzw. dessen bald darauf erfolgendes Engagement für den Nationalsozialismus geradezu als Verrat an dem fortschrittlichen Gehalt« (Breuer 1977: 120).

Diesen fortschrittlichen Gehalt konnte Marcuse jedoch nur behaupten, indem er Heidegger als Erben des deutschen Idealismus begriff. Doch während er das vermeintliche ›Stehenbleiben‹ Heideggers vor der letzten Konkretion durch den historischen Materialismus zunächst noch als Inkonsequenz begreifen wollte, war er nun damit konfrontiert, dass die abstrakten ontologischen Begriffe selbst eine gesellschaftliche Funktion erfüllten, die gerade polemisch zur Philosophie des deutschen Idealismus und zu den vom Liberalismus proklamierten Werten standen. Entsprechend nahm Marcuse in nun gewandelter Form seine frühe Kritik wieder auf, nach der die Philosophie Heideggers eine Analyse des *materialen Gehalts der Geschichte* auspare.

»Die Philosophie hat es aus guten Gründen vermieden, sich die geschichtliche Situation des von ihr angesprochenen Subjekts auf ihre materiale Faktizität hin näher anzusehen. Hier hörte die Konkretion auf, hier begnügte sie sich mit der Rede von der ›Schicksalsverbundenheit‹ des Volkes, vom ›Erbe‹, das jeder einzelne zu übernehmen hat, von der Gemeinschaft der ›Generation‹, während die anderen Dimensionen der Faktizität unter den Kategorien des ›Man‹, des ›Geredes‹ usw. abgehandelt und auf diese Weise dem ›uneigentlichen‹ Existieren zugewiesen wurden. Die Philosophie fragte nicht weiter nach der Art des Erbes, nach der Seinsweise des Volkes, nach den wirklichen Mächten und Kräften, die die Geschichte *sind*. So begab sie sich jeder Möglichkeit, die Faktizität geschichtlicher Situationen begreifen und gegeneinander entscheidend abheben zu können.« (Marcuse 2004 [1934]: 34f.)

Es ist wohl nicht zuletzt ausgerechnet Marcuses falsche Hoffnung, die er in eine durch Marx korrigierte Fundamentalontologie setzte, die sich nun als Erkennt-

nisvorurteil zeigt und eine Kritik des spätbürgerlichen Denkens ermöglicht. Denn seine Kritik des politischen Existentialismus ist eingebettet in die geschichtsphilosophische Kritik des in Irrationalismus umschlagenden Liberalismus. Der »Weg vom kritischen Idealismus zum ›existentiellen‹ Opportunismus« (ebd.: 44) ist hierbei nicht nur die Bewegung, die der (politische) Existentialismus⁶ vollzieht, sondern eine Aufhebung, die den Liberalismus als Ausdruck bürgerlichen Denkens insgesamt betrifft. Sah Marcuse Heideggers Philosophie zunächst als Erbe und fortschrittlichsten Ausdruck bürgerlichen Denkens, so zeigt sie sich nun als dessen Gegenteil, als Teil einer Weltanschauung, die sich gegen den kritischen Gehalt dieses Denkens richtet. Die mangelnde Konkretion, die Marcuse bei Heideggers Philosophie bereits früh feststellte, wird hier als Erscheinung einer negativen Entwicklung des (anti-)bürgerlichen Denkens begriffen. Dieses trete nicht mehr mit dem Anspruch der rationalen Interpretation der Welt an, sondern kapituliere vor Verhältnissen, die dem eigenen Anspruch auf Vernunft widersprechen. Der Rationalismus schlage in Irrationalismus und eine mit ihm einhergehende Anti-bürgerlichkeit um. Entsprechend kann Marcuse die ›neue Weltanschauung‹, den ›heroisch-völkischen Realismus‹, aus dem Fehlschlagen seiner immanenten Kritik an Heidegger begreifen. Das Stehenbleiben vor den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen, was sich für ihn zunächst als Inkonsequenz und damit als kritisierbarer Mangel begreifen ließ, zeigt sich nun als gesellschaftlich funktional, was hier auf verschiedene Weise in Erscheinung tritt. Es ist daher sinnvoll, die Kritik des politischen Existentialismus, die wie ein Vexierglas die Problematik des ›heroisch-völkischen-Realismus‹ zeigt, in den Vordergrund zu stellen.

Im Text benennt Marcuse zunächst vier der wichtigsten Quellen des ›heroisch-völkischen-Realismus‹, die jeweils aufeinander verweisen: Die »Heroisierung des Menschen«, die Philosophie des Lebens, den irrationalistischen Naturalismus und den Universalismus (vgl. ebd.: 8f.). Die *Heroisierung des Menschen* beschwöre einen neuen Menschentyp, der »gegen die hypertrophische Rationalisierung und Technisierung des Lebens, gegen den ›Bourgeois‹ des 19. Jahrhunderts mit seinem kleinen Glück und seinen kleinen Zielen, gegen den Krämer- und Händlergeist und die zersetzende ›Blutarmut‹ des Daseins« (ebd.: 8) ausgerichtet ist. Dieser Mensch sei jemand, der sich »fraglos ›einsetzt‹ und opfert, nicht zu irgendeinem Zweck, sondern demütig und gehorsam den dunklen Kräften, aus denen er lebt.« (Ebd.).

6 Auch wenn Marcuse an dieser Stelle die Brisanz von Heideggers *Sein und Zeit* und damit in seinen Worten des philosophischen Existentialismus noch nicht richtig durchdrungen hat und den Umschlag daher an der Differenz von philosophischem und politischem Existentialismus festmacht, hat sich für ihn auch der ›philosophische Existentialismus‹ erledigt. »Der Vorwurf, daß hier der philosophische Existenzialismus gegen den politischen ausgespielt wird, ist dadurch widerlegt, daß (wie die letzten Veröffentlichungen Heideggers zeigen) der philosophische Existenzialismus sich selbst politisiert hat. Die anfängliche Gegensätzlichkeit ist dadurch aufgehoben.« (Ebd.: 41)

Dies finde man auch in der Idee des Führers wieder, »dessen Führertum nicht gerechtfertigt werden braucht, aus dem wohin er führt, dessen bloßes Erscheinen vielmehr schon sein ›Beweis‹ und als eine unverdiente Gnade hinzunehmen ist.« (Ebd.). Dieser Menschentyp werde durch die *Philosophie des Lebens* begründet, in der »man nun in diesem Leben ›jenseits von Gut und Böse‹ die eigentlich ›geschichtsbildende Gewalt sieht« (ebd.). Diese Begründung entbindet der Rechtfertigung, indem sie »eine anti-rationalistische und anti-materialistische Geschichtsauffassung« (ebd.) postuliert und damit das Leben von jeder übergeordneten »Forderung einer vernunftgemäßen Gestaltung der menschlichen Gesellschaft« (ebd.: 9) befreit. Stattdessen werde im *irrationalistischen Naturalismus* das »geschichtlich-gesellschaftliche Geschehen« (ebd.: 9), also der von Marcuse zuvor eingeklagte materiale Bestand der Geschichte, als ein »naturhaft -organisches Geschehen« (ebd.) verklärt und damit jeder Kritik entzogen. »Diese Natur steht als das schon durch ihr Dasein Gerechtfertigte gegen alles, was erst der vernünftigen Rechtfertigung bedarf, als das schlechthin nur Anzuerkennende.« (Ebd.) Die Ontologisierung des Daseins wie auch der Seinsgeschichte sind hier folglich, wenn auch in einer organischeren Variante, vorzufinden. Ihre gesellschaftliche Funktion ist aber die gleiche. »Das Diesseits der Vernunft erhöht sich, kraft seiner Funktion ›jenseits von Gut und Böse‹, zum Jenseits der Vernunft.« (Ebd.) Ausgerechnet in einer Zeit, in der die technische Zurichtung nicht zu übersehen ist, wird die kapitalistische Produktionsweise samt ihren krisenhaften Verwerfungen zur Natur erklärt. Gleichzeitig wäre sie dies tatsächlich, wenn die Menschen die von Marcuse geforderte radikale Tat nicht vollziehen, sich eben wie der *heroisch-völkische-Realismus* gegen jede Befreiung abdichten. Entsprechend bemerkt er den Konflikt zwischen gesellschaftlicher Wirklichkeit und der neuen Ideologie:

»Allzu kraß sticht der Hymnus der naturhaft-organischen Ordnung ab gegen die faktisch bestehende Ordnung: ein schreiender Widerspruch zwischen den Produktionsverhältnissen und dem erreichten Stand der Produktivkräfte und der durch ihn schon möglichen Bedürfniserfüllung – eine Wirtschaft und Gesellschaft als wider alle ›Natur‹, eine Ordnung, die durch die Gewalt eines riesigen Apparates aufrechterhalten wird, – ein Apparat, der deshalb das Ganze über den Individuen vertreten kann, weil er sie im ganzen unterdrückt, eine ›Totalität‹ nur kraft der totalen Beherrschung von allen.« (Ebd.: 10)

Zur Legitimation der Totalität dient der *Universalismus*,⁷ der das gesellschaftliche Ganze den Individuen vorordnet. »Die Frage wird nicht gestellt, ob nicht jede Ganzheit sich allererst auszuweisen hat vor den Individuen, inwiefern deren Möglichkeiten und Notwendigkeiten bei ihr aufgehoben sind.« (Marcuse 2004 [1934]: 10) Insbesondere beim Begriff des Volkes kommt dies zum Tragen. Das Volk wird zur Einheit, die »vor aller Differenzierung der Gesellschaft in Klassen, Interessengruppen usw. liegt.« (Ebd.: 10) Die von Marcuse noch bei Heidegger geforderte Spezifizierung des Daseins in Hinblick auf seine Klassenzugehörigkeit wird so gerade verhindert. Das Dasein wäre in dieser Hinsicht immer schon das Dasein des Deutschen, und jede Differenzierung Produkt des Liberalismus, den die »neue Weltanschauung« bekämpft. Indem Marcuse herausgestellt, dass die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse der Kritik entzogen werden, kann er auch die Spezifik des Kampfes gegen den Liberalismus bestimmen. Denn die »neue Weltanschauung« lässt sich aufgrund ihrer Diffusität nur »von ihrem Gegenpol her« (ebd.: 11), aus ihrer Frontstellung gegen den Liberalismus verstehen. Der Kampf gegen den Liberalismus schließt den Marxismus mit ein und richtet sich im Wesentlichen gegen die »Ideen von 1789«, also die Werte der französischen Revolution. Die Vorwürfe sind, wie Marcuse bemerkt, durch »abstrakte Allgemeinheit und Ungeschichtlichkeit« (ebd.: 11) gekennzeichnet und drängen den »wirklichen Gehalt des Liberalismus auf eine Weltanschauung« (ebd.: 12) ab. Die gesellschaftliche Grundlage des Liberalismus wird daher nicht thematisiert, da die »neue Weltanschauung« »mit dieser Grundstruktur weitgehend eiverstanden« (ebd.: 13) ist. Es ist entscheidend, dass Marcuse hier anmerkt, dass die mit dem Liberalismus verbundenen Grundforderungen wie Rede- und Pressefreiheit in seiner Geschichte oftmals eingeschränkt wurden, um seine ökonomische und soziale Struktur »besonders gegenüber dem Proletariat« (ebd.: 12) zu schützen. Der Liberalismus sei daher wesentlich durch etwas konstituiert, was die »neue Weltanschauung« notwendig ausblendet: »die freie Verfügung des individuellen Wirtschaftssubjekts über das Privateigentum und die staatlich-rechtlich garantierte Sicherheit dieser Verfügung. Alle ökonomischen und sozialen Forderungen des Liberalismus sind wandelbar um dies eine stabile Zentrum – wandelbar bis zur Selbstaufhebung.« (Ebd.) Die gegenwärtige Abwandlung des Liberalismus, seine Selbstaufhebung, entspricht für Marcuse den »monopolkapitalistischen Anforderungen der wirtschaftlichen Entwicklung selbst« (ebd.: 14). Daher ist

7 Wenn Marcuse hier vom Universalismus spricht, mag dies irritieren. In seinen *Feindanalysen* wird Marcuse (2007 [1942ff.]: 41) präziser: »Alle Begriffe [Volk, Rasse, Blut und Boden, Reich; Anm. J.R.] sind zwar ihrer Form nach Universalien, schließen in Wirklichkeit Universalität jedoch gerade aus. Benutzt werden sie als Partikular- wo nicht gar Individualbegriffe, dienen sie doch dazu Volk, Rasse und Blut der Deutschen positiv gegen andere Völker, Rassen und Blutsgemeinschaften abzusetzen und aus ihnen partikuläre Maßstäbe und Werte abzuleiten.«

die Auseinandersetzung mit dem politischen Existentialismus auch eine Reflexion über die Selbstaufhebung des Liberalismus⁸ und der mit ihm einhergehenden rationalen Theorie der Gesellschaft. Auch die spezifische Antibürgerlichkeit wäre in dieser Folge zu deuten. Sie richtet sich, wie Marcuse (2004 [1934]: 15) treffend feststellt, nie gegen die ökonomische Funktion des Bürgers, sondern gegen »eine bestimmte Gestalt des Bürgers (den Typus des kleinen und kleinlichen ›Händlerturns‹) und gegen eine bestimmte Gestalt des Kapitalismus (repräsentiert durch den Typus der freien Konkurrenz selbstständiger Einzelkapitalisten)«.

Weil die Selbstaufhebung des Liberalismus sein Zentrum intakt lässt, lasse sich eine »bedeutsame Übereinstimmung« (ebd.) zwischen Liberalismus und Antiliberalismus feststellen. »Genauer: aus der liberalistischen Interpretation werden entscheidende Momente aufgegriffen und in der von den veränderten ökonomisch-sozialen Verhältnissen geforderten Weise umgedeutet und weiterentwickelt.« (Ebd.) Die im Liberalismus vorgenommene Naturalisierung bürgerlicher Verhältnisse bildet den Ausgangspunkt für den Irrationalismus seiner Selbstaufhebung. Der liberale Rationalismus stellte die gesellschaftliche Praxis noch unter »die Idee der autonomen Ratio« (ebd.: 17). Das vernünftige Subjekt sollte sein Leben auf sein irdisches Glück hin ausrichten. Gesellschaftliche Verhältnisse konnten so an der Vernunft gemessen werden, die damit »wesentlich *kritisch*« (ebd.: 18) war. Die Schranke der liberalistischen Ratio besteht jedoch darin, dass sie als wesentlich private zwar die Praxis des einzelnen Wirtschaftssubjekts wie auch des Betriebs nach Vernunftkriterien misst, das gesellschaftliche Ganze ihr aber entzogen ist. »Durch diese *Privatisierung der Ratio* wird der vernunftgemäße Aufbau der Gesellschaft [sic!] um sein zielgebendes Ende gebracht« (ebd.: 21). Daher kann die Marx'sche Gesellschaftskritik, der Marcuse verpflichtet ist, auch die liberalen Werte und Institutionen ob ihrer Abstraktheit kritisieren. »Insofern (und nur insofern) wirft man dem Liberalismus mit Recht vor, daß seine Rede von Allgemeinheit, der Menschheit usw., in puren Abstraktionen stecken bleibt.« (Ebd.) Daher konnte Marx auch die Rücknahme des abstrakten Citoyens in den wirklich individuellen Menschen fordern (vgl. Marx 1970 [1844]: 370). Die von der ›neuen Weltanschauung‹ wie auch von Heidegger geübte Kritik der Abstraktion ist jedoch kaum kritisch, sondern folgt einer gesellschaftlichen, im Liberalismus angelegten, Tendenz.

»Die Tragfähigkeit des liberalistischen Rationalismus hört daher sofort auf, wenn mit der Verschärfung der gesellschaftlichen Gegensätze und der ökonomischen Krisen die allgemeine ›Harmonie‹ immer unwahrscheinlicher wird; an diesem

8 Statt bruchlos Marcuses These vom Monopolkapitalismus zu übernehmen, wäre hier in Anschluss an Marx (1971 [1894]: 454ff.) und Clemens Nachtmann (2012) von der negativen Aufhebung des Kapitals auf eigener Grundlage zu sprechen, für deren Bestimmung der hier besprochene Text Marcuses bereits zentrale Anhaltspunkte liefert.

Punkt muß auch die liberalistische Theorie zu irrationalen Rechtfertigungen greifen. Die rationale Kritik gibt sich selbst auf; sie ist allzu leicht bereit, ›natürliche‹ Vorrechte und Begnadigungen anzuerkennen. Der charismatisch-autoritäre Führergedanke ist schon präformiert in der liberalistischen Feier des genialen Wirtschaftsführers, des ›geborenen Chefs‹.« (Marcuse 2004 [1934]: 21)

Der »im Irrationalismus auslaufende liberalistische Rationalismus« (ebd.: 15) führt dazu, dass in der ›neuen Weltanschauung‹ die Autonomie der Vernunft durch ihr vorgeordnete und sie damit begrenzende irrationale Gegebenheiten wie ›Natur‹, ›Blut und Boden‹, ›Volkstum‹ oder ›existentielle Sachverhalte‹ aufgehoben wird, die als »*normative*« (ebd.: 19) gedeutet werden. Dies hat nach Marcuse die Funktion, »eine rational nicht mehr zu rechtfertigende Gesellschaft durch irrationale Mächte zu rechtfertigen, ihre Widersprüche aus der Helligkeit des begreifenden Wissens in die verhüllte Dunkelheit des ›Blutes‹ oder der ›Seele‹ zu tauchen und auf diese Weise die erkennende Kritik abzuschneiden.« (Ebd.)

Die von Marcuse nachverfolgte Selbstaufhebung des Liberalismus »vollzieht sich auf dem Boden derselben Gesellschaftsordnung« (ebd.: 22). Das entspricht der Bewegung, die ihm an Heideggers Philosophie ersichtlich wurde. Konnte er zunächst nur die mangelnde Konsequenz von Heideggers Rücknahme der Abstraktion feststellen, zeigt sich nun, dass die Aufhebungsbewegung mit ihrer Dynamik und Aktivierung die bestehenden Widersprüche nicht löst, sondern verewigt und damit jede Emanzipationsperspektive verstellt. So werden die Klassenwidersprüche ›aufgehoben‹ in der Volksgemeinschaft, der »klassenlose[n] Gesellschaft auf der Basis und im Rahmen – der bestehenden Klassengesellschaft.« (Ebd.: 24) Heideggers zentrale Kategorie der Geschichtlichkeit erweist sich als »*Depravierung der Geschichte*« (ebd.: 26). Geschichte werde zum blinden Naturzwang verkehrt und so der gesellschaftlichen Veränderung enthoben. Sie zähle nur noch in Bezug auf ein Erbe, das es zu erhalten gelte.

Gegenüber der rationalistischen Ideologie des Liberalismus zeigt sich aber nun eine Verschiebung. Hier schlägt die »illusionierende Funktion der Ideologie in eine desillusionierende« (ebd.: 29) um. Kann die liberale Ideologie aufgrund der gesellschaftlichen Organisation ihre Versprechen nicht einlösen, wird hier selbst noch das Versprechen einkassiert. Die Ordnung, die das Glück der Einzelnen nicht produzieren kann, wertet das Materielle ab und setzt an seine Stelle den »Heroismus‹ der Armut und des ›Dienstes‹ des Opfers und der Zucht.« (Ebd.) Gleichzeitig kämpft sie gegen den Idealismus, den sie als Bedrohung wahrnimmt, da er »in irgendeiner Form immer die Autonomie der Vernunft enthält und die menschliche Praxis unter die Idee des begreifenden Wissens stellt« (ebd.: 30). Marcuse erkennt, dass durch den »Funktionswandel der Ideologie« (ebd.: 32) Materialismus und Idealismus zu einem dritten negativ aufgehoben wurden. Die Ideologie verliert zugleich ihre verschleiernde wie auch versprechende Dimension, »sie zeigt unmittelbar das, was ist,

aber mit einer radikalen Umwertung der Werte; Unglück wird zur Gnade, Not zum Segen, Elend zum Schicksal; und umgekehrt wird Streben nach Glück, nach materieller Besserung zur Sünde und Unrecht.« (Ebd.) Das wirft die Frage auf, wie sich diese nach materialistischen und idealistischen Kriterien nicht mehr zu rechtfertigende Ordnung legitimiert.

3. Politischer Existentialismus

Eine Legitimation, die sich in doppelter Frontstellung vom Materialismus und Idealismus absetzt, liefert der politische Existentialismus. Sein Grundsatz lautet, »daß hier ein Sachverhalt vorliegt, der schon durch seine Existenz, sein Vorhandensein jeder Rechtfertigung *entzogen* ist, d.h. ein »existenzieller«, ein »seinsmäßiger« Sachverhalt: Rechtfertigung durch die bloße Existenz.« (Ebd.: 33) Damit bestimmt Marcuse den politischen Existentialismus als »Theorie von der (negativen) Rechtfertigung des nicht mehr zu Rechtfertigenden.« (Ebd.) Da in dieser Theorie jedoch »auch nur der Versuch, das »Existenzielle« begrifflich zu umschreiben, völlig fehlt« (ebd.), versucht er, seine Bedeutung durch Carl Schmitts Abgrenzung vom Normativen zu rekonstruieren. Das Existentielle ist etwas, »was unter keine außerhalb seiner selbst liegende Norm gestellt werden kann« (ebd.: 34). Ein Urteil über einen Sachverhalt, der der Vernunft entzogen ist, ist unmöglich. An seine Stelle tritt die vernunftfeindliche »Entscheidung des existenziellen Theoretikers« (ebd.), denn die »Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu Urteilen ist [...] nur durch das existentielle Teilhaben und Teilnehmen gegeben« (Schmitt 2009 [1932]: 26). Charakteristisch für den politischen Existentialismus ist weiter, dass »politische Sachverhalte und Beziehungen« (Marcuse 2004 [1934]: 34) zu existentiellen erklärt werden, so etwa das Freund-Feind-Verhältnis bei Schmitt. Um diese Eigentümlichkeit weiter zu bestimmen, geht Marcuse zum »philosophischen« Existentialismus über: »Der Sinn des philosophischen Existenzialismus war es, gegenüber dem abstrakten »logischen« Subjekt des rationalen Idealismus die volle Konkretion des geschichtlichen Subjekts wiederzugewinnen, also die von Descartes bis Husserl unerschütterte Herrschaft des »ego cogito« zu beseitigen.« (Ebd.)

Der auch hier noch als Fortschritt begriffene Impuls, die scheinbare Wiedergewinnung der vollen Konkretion des geschichtlichen Subjekts, verkehrt sich bei gleichzeitiger Abdrängung der geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse zur reinen Aktivierung, ohne Möglichkeit den Verhältnissen zu entkommen. »Eine totale Aktivierung, Konkretisierung und Politisierung aller Dimensionen des Daseins wird gefordert. Die Autonomie des Denkens, die Objektivität und Neutralität der Wissenschaft wird als Irrlehre oder gar als politische Fälschung des Liberalismus verworfen.« (Ebd.: 35) Dass die Dynamik, die nach Marcuse

zunächst nur in Richtung Befreiung gedacht werden konnte, nun in den Dienst der Verewigung des Kapitalismus gestellt wurde, zeigt, dass »die Stabilisierung der gegenwärtigen Lebensordnung [...] nur noch auf eine Weise möglich [ist], die zugleich vorwärtstreibende Kräfte der Entwicklung befreit.« (Ebd.: 36) Da sich der politische Existentialismus polemisch gegen jede übergeordnete Norm und jede rationale Begründung richtet, wird die Aktivierung von der Frage nach einem vernünftigen Ziel der Praxis abgeschnitten. »Die existenzielle Anthropologie glaubt, daß das Wissen um das Wofür der Entscheidung, um das Wozu des Einsatzes, durch das alles Menschliche Handeln erst einen Sinn und Wert bekommt, sekundär ist. Wesentlich ist nur, daß eine Richtung eingeschlagen, daß Partei genommen wird.« (Ebd.: 36f.)

Zentral ist, dass der politische Existentialismus nicht einfach eine Form ist, die mit beliebigem Inhalt gefüllt werden kann, sondern dass die Suspendierung von der rationalen Begründung der eigentliche Inhalt wird. »Erst in dieser irrationalen Tönung wird die existenzielle Anthropologie fähig, ihre gesellschaftliche Funktion im Dienste eines Herrschaftssystems zu erfüllen, dem an nichts weniger gelegen sein kann als an einer ›sachlichen‹ Rechtfertigung des von ihm verlangten Handelns.« (Ebd.: 37)

Während der philosophische Existentialismus die Handlungsmöglichkeiten des Daseins als vom Volk bestimmt sieht, argumentiere der politische Existentialismus »feinfühlicher« (ebd.). Er wisse, dass das Volk nur im Staat politisch werden könne. Entsprechend werde er zur »Grundlage der *Lehre vom totalen Staate*.« (Ebd.) Alle politischen Beziehungen werden ihm zu existentiellen Sachverhalten und jeder äußeren Norm enthoben. Sie werden zu den äußersten Verhältnissen und sind auf den Ernstfall oder Ausnahmezustand hin orientiert, auf den möglichen Krieg. Der Souverän ist jenseits von »aller Legalität und Legitimität« (ebd.: 38) und bestimme sich darüber, dass er qua »Entscheidung« (ebd.) über den Ausnahmezustand verfügt. Carl Schmitts Politikbegriff besagt, dass alles politisch werden kann. »Es gibt keine gesellschaftliche Beziehung, die nicht im Ernstfall in eine politische Beziehung umschlägt: hinter allen ökonomischen, sozialen, religiösen, kulturellen Verhältnissen steht die totale Politisierung.« (Ebd.) Damit ist gleichzeitig die liberale Trennung von Staat und Gesellschaft aufgehoben: »Die totale Aktivierung und Politisierung entreißt breite Schichten ihrer hemmenden Neutralität und schafft auf einer an Länge und Dichte bisher nicht erreichten Front neue Formen des politischen Kampfes und neue Methoden der politischen Organisation.« (Ebd.) Der Einzelne wird nun vom Staat politisch integriert, der zum »Träger der eigentlichen Möglichkeiten des Daseins wird.« (Ebd.: 39) Politik wird zum selbstgewählten Schicksal, zur freiwilligen Selbstaufgabe im autoritären Führerstaat.

Die Grenzen von Marcuses Kritik werden deutlich, wenn er vom »dialektische[n] Schicksal« (ebd.: 40) spricht, das die existentialistische Theorie im totalen Staat erfahre. »Mit der Verwirklichung des total-autoritären Staates hebt der

Existenzialismus sich selbst auf, oder vielmehr: er wird aufgehoben.« (Ebd.) Dies kann er nur behaupten, weil er Heideggers Fundamentalontologie noch immer als Existenzphilosophie missversteht, der es um die einzelne Existenz gehe, die nun im Staat aufgelöst werde.

»Der Existenzialismus war aber ursprünglich gegründet auf dem ›privaten‹ Charakter der Einzelexistenz, auf ihrer unüberholbaren personalen ›Jemeinigkeit‹. [...] Der totale Staat entscheidet in allen Dimensionen des Daseins über die Existenz; der Existenzialismus hatte die nur vom je einzelnen Dasein selbst zu entwerfende ›Entschlossenheit‹ als Grundkategorie der Existenz aufgestellt. Der totale Staat verlangt die totale Inpflichtnahme, ohne auch nur die Frage nach der Wahrheit solcher Verpflichtung zuzulassen; der Existenzialismus hatte (hierin mit Kant einig) die autonome Selbstgebung der Pflicht als die eigene Würde des Menschen gefeiert. Der totale Staat hat die individuelle Freiheit als ein ›Postulat menschheitlichen Denkens ... überwunden‹; der Existenzialismus hatte (wieder mit Kant) ›das Wesen der menschlichen Freiheit‹ als Autonomie der Person an den Anfang des Philosophierens gestellt, die Freiheit zur Bedingung der Wahrheit gemacht.« (Ebd.: 40f.)

Was Marcuse nicht versteht, ist, dass der Abgrund zwischen Heidegger und der Philosophie Kants und Hegels nicht erst im politischen Existenzialismus »unüberbrückbar« (ebd.: 43) geworden ist, sondern immer schon war. Wenn Heidegger vom Sein spricht, dann wird bereits der einzelne Mensch herabgesetzt und zählt nur, insofern er als eigentliches Dasein im Vorlaufen in den Tod seiner eigenen Nichtigkeit innewird, die ihn zunächst vereinzelt und dann freimacht für das Geschick des Volkes (vgl. Heidegger 2001 [1927]: 382ff.). Das von Kant und Hegel behauptete Subjekt erhält sich nur Kraft seiner Desubjektivierung als Subjekt aufrecht. Wenn Marcuse daher schreibt: »Diese Freiheit war für ihn die ›Selbstermächtigung‹ des Menschen zu seinem Dasein und zum Seienden als solchen; jetzt wird umgekehrt der Mensch von der ›autoritativ geführten Volksgemeinschaft zur Freiheit ermächtigt‹« (ebd.: 41), zeigt sich nur, dass er Heideggers Radikalität kaum verstanden hat. Weder lässt sich dessen Begriff vom Dasein als Subjekt übersetzen noch die ontologische Differenz, also die Unterscheidung von Sein und Seiendem, einfach übergehen. Entsprechend wäre Marcuse dahingehend zu korrigieren, dass sich Heidegger radikal gegen das Seiende stellt, und das Dasein bereits in *Sein und Zeit* seine Freiheit nur in der Volksgemeinschaft findet, in der es einzig ein eigentlich geschichtliches Dasein sein kann. Der total-autoritäre Staat straft daher auch kaum, wie Marcuse meint, »alle seine Wahrheiten Lügen« (ebd.: 42), sondern ist seine politische Konsequenz. Entsprechend aussichtslos ist auch seine Bemühung, in der »Ent-privatisierung und Ent-individualisierung der liberalistisch-idealistischen Konzeption des Menschen« (ebd.: 41) einen »Fortschritt [in] der totalitären Staatsauffassung« (ebd.) zu erblicken, »durch den sie über ihren eigenen Boden, über

die von ihr statuierte Gesellschaftsordnung hinausgetrieben wird.« (Ebd.) Diese Hoffnung widerspricht nicht nur Marcuses eigener Analyse, nach der durch den politischen Existentialismus eben jener ›Boden‹ der Veränderung entzogen wird, sondern verdeutlicht auch die wohl größte Leerstelle in dem Aufsatz: die fehlende Reflexion auf den Antisemitismus. Eine solche Reflexion würde erkennbar machen, dass die Stabilität des totalen Staates gerade vom Rasen der wahnhaften Projektion abhängt, dass die permanente Aktivierung im totalen Staat nicht lahmlegt, sondern katalysiert wird. Der politische Existentialismus führt damit nicht »seine eigene Geschichte als Satyrspiel zu Ende« (ebd.: 42), sondern wäre bereits in *Sein und Zeit* als negative Aufhebung der Philosophie⁹ und mit ihr die der bürgerlichen Subjektivität wie auch der Versprechen des Liberalismus zu begreifen.

4. Anschlüsse an Marcuse

In Anschluss an Marcuses Kritik des politischen Existentialismus wurde versucht, den Begriff weiter fruchtbar zu machen, da er, wie Herbert Schnädelbach (1992 [1983]: 346) anführt, »nicht nur der Vorgeschichte von 1933 zugehört, sondern durch die Zeitläufe erneute Aktualität gewann«. Christian Graf von Krockow, der zwar den Begriff nicht aufgreift, aber mit *Die Entscheidung* eine Untersuchung vorlegte, die der Sache nach den politischen Existentialismus erfasst, betonte, »daß man an Jünger, Schmitt und Heidegger – jeweils auf höchstem Niveau und darum mit besonderer Klarheit – ablesen kann, was die ›Haltung‹, die deutsche Disposition ausgemacht hat, die das historische Verhängnis schon in sich barg.« (Krockow 1990: VII) Gleichzeitig hob er die Aktualität seiner Studie angesichts der Begeisterung, die die Neue Linke seit den 1970er-Jahre Schmitt und Jünger entgegenbrachte, hervor. »Unter vordergründig veränderten Vorzeichen kehrt wieder, was einmal war und unvermutet gerät damit eine alte Untersuchung, die eigentlich nur das Vergangene aufklären wollte, in die Auseinandersetzung unserer Tage hinein.« (Ebd.: IX). Schnädelbach hält in einer wesentlich allgemeineren Auseinandersetzung mit dem Existentialismus fest, dass im politischen Existentialismus »eine Übertragung der in subjektiv privater ›Existenzerhellung‹ gewonnenen ›Existenzialen‹ auf den ›politischen‹ Körper‹ als ganzen, das heißt auf den Staat« (Schnädelbach 1992 [1983]: 350) stattfindet. Für ihn liegt folglich das Problem des politischen Existentialismus und

9 »Ziel der Untersuchung ist in *Sein und Zeit* eine Selbstaufhebung der Transzendentalphilosophie. Darin soll eben auch die Vollendung der Metaphysik, nämlich deren Liquidierung liegen.« (Mensing 2016: 66) Heideggers Denken steht damit »in der Linie des Deutschen Idealismus, dessen kritischen Impuls es aber aufgibt. Die existenziale Analytik des Daseins mündet in einer Selbstaufgabe des Subjekts, von dem doch alle ihrer Bestimmungen gewonnen sind.« (Ebd.: 66)

jener, die sich »in die antidemokratische Kampffront gegen Weimar einreihen« (ebd.: 353), lediglich in der »einfache[n] Analogiebildung zwischen den Bedingungen individueller und politischer Existenz« (ebd.: 354). Damit ist jedoch kaum das Wesen des politischen Existentialismus getroffen. Einen anderen Zugang bietet Michael Großheim, der betont, dass neben Marcuse noch ein weitere Schüler Heideggers Carl Schmitt existenzphilosophisch interpretierte: Karl Löwith (vgl. Großheim 1999: 129f.). In seiner Schrift *Der okkasionelle Dezsionismus von C. Schmitt* (1984 [1935]) ging Löwith auch auf Schmitts Auseinandersetzung mit der politischen Romantik ein, und betonte, dass Schmitts *Begriff des Politischen* »in [seiner] ganzen Tragweite nur zu verstehen [ist] im Zusammenhang mit einer sachlich dazugehörigen Rede über das nunmehr abgelaufene ›Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen« und mit zwei früheren Schriften, *Politische Romantik* und *Politische Theologie*.« (Ebd.: 32) Die Auseinandersetzung ist insofern von Bedeutung, da sie mit der Rückführung des politischen Existentialismus auf die Konstellation der Romantik und der Thematisierung der Entfremdungs- und Nivellierungskritik den Fokus auf die grundlegende Problematik einer sich in der Krise befindenden (bürgerlichen) Subjektivität legt, die Marcuse höchstens anschnidet. Marcuses angeführte Selbstaufhebung des Liberalismus wäre so um eine Reflexion auf den »Kampf des Bürgertums gegen sich selbst« (Krockow 1990: 28) und damit auf die bereits in der Romantik in Teilen versuchte Selbstaufhebung des Subjekts zu erweitern. Die von Marcuse angesprochene Problematik, dass die Werte des Liberalismus in purer Abstraktion stehen bleiben und auch die Formen bürgerlicher Vermittlung eine substanzielle Bindung nicht zulassen, dass die Identität des Einzelnen nur im tauschvermittelten Zustand als Wirtschafts- und Staatssubjekt gegeben ist, betrifft das Subjekt im Ganzen. Die Entfremdungserfahrung, die jedoch nicht mit der bürgerlichen Produktionsweise in Verbindung gebracht wird, wird gleichsam fetischistisch angegriffen, nach Resten von Identität und Stabilität im Bestehenden gesucht. Michael Großheims Zugang, den politischen Existentialismus aus der Krise der Subjektivität zu verstehen, ist daher eine wichtige Korrektur Marcuses. Gleichzeitig wäre die Problematik der Subjektivität aber weniger idealistisch als in einem »Problem Fichtes« (Großheim 1999: 138) begründet zu erkennen, sondern materialistisch zu begreifen. Dennoch zeigt Großheim Wesentliches:

»Schmitts Reaktion auf die wachsende Verbreitung distanzierter und emanzipierter Weltbegegnung ist der Wunsch nach einem Zusammenbruch derjenigen Umstände, die diese Haltung möglich machen. Sein Ziel ist die Wiedergewinnung eines stabilen, nicht distanzierbaren ›tua res agitur‹-Bewußtseins beim modernen Menschen.« (Ebd.: 136)

Gleichzeitig ist Schmitt, wie das moderne Bewusstsein insgesamt, damit konfrontiert, dass nach dem Ende des Feudalsystems und dem Bedeutungsverlust der Reli-

gion dies »nur noch formal, d.h. existenziell möglich« (ebd.) ist. Gegen den drohenden Nihilismus oder das *Zeitalter der Neutralisierung* bleibt damit nur »Haltung und Form« (ebd.). Mit Großheim lässt sich zeigen, dass für den politischen Existentialismus ein Großteil der äußeren Welt als entfremdete und unpersönliche Welt gilt, die für das Dasein keine Bedeutung mehr hat. Nur noch Grenzsituationen, die den einzelnen voll ergreifen, können noch eine kurze Stabilität liefern: »Praktisch bedeutet das die Suche nach oder zumindest die Wertschätzung von solchen Situationen, in denen der Einbruch der Gefahr der entfesselten personalen Emanzipation ein Ende setzt, etwa im Auftreten des Feindes.« (Ebd.: 143) Zusammenfassend bestimmt Großheim den politischen Existentialismus wie folgt: »Von ›politischem Existenzialismus‹ soll dann die Rede sein, wenn die Bewältigung jener Krise, die die entfremdete Subjektivität im menschlichen Selbstverständnis hervorgerufen hat, auf dem Feld des Politischen gesucht wird (und dies häufig im Handstreich, mit Entschlossenheit und ohne Geduld).« (Ebd.: 152)

Die Ironie der Romantiker, denen alles zum Anlass¹⁰, zum Roman werden konnte, kann die entfremdete Subjektivität nicht stabilisieren. Ihr Spiel mit Rollen und Masken kann nur ein Ausweichen von der Realität, aber keinen festen Halt bieten. Demgegenüber wird eine andere Art von Ironie gesucht, die aus dem Spiel der Romantik Ernst werden lässt.

»Es ist die eher als schicksalhaft empfundene rezessive Ironie, jene Technik der radikalen Distanzierung also, die nach Kompensationen verlangt und dann entweder die Sehnsucht nach Härte und Schwere oder die Sehnsucht nach Geborgenheit in einem Gehäuse (Gemeinschaft, Staat, Nation etc.) herbeiführt. Die Motivation zur Integration in ein Kollektiv kann von unten oder von oben kommen, aus der Sorge um den Bestand übergeordneter Einheiten überhaupt oder aus der Sorge um das verzweifelte, sich selbst verlorengegangene Individuum.« (Ebd.)

Im Gegensatz zu Marcuse, der der gesellschaftlichen Funktion von Schmitts *Begriff des Politischen* nachgeht und feststellt, dass dieser das Politische als Intensitätsgrad begreift und alles politisiert werden kann, was zur totalen Aktivierung führe, ist hier der Fokus auf das nach Intensität suchende Subjekt gelegt. Diese Suche klingt auch in Schmitts (2009 [1922]: 21) Begriff des Ausnahmezustands an, in dem »die

10 Schmitt (1991 [1919]: 9f.) kritisiert entsprechend: »Die Romantik ist subjektiver Occasionalismus, weil ihr eine occasionelle Beziehung zur Welt wesentlich ist, statt Gottes aber nunmehr das romantische Subjekt die zentrale Stelle einnimmt und aus der Welt und allem, was in ihr geschieht, einen bloßen Anlaß macht. [...] Aus immer neuen Gelegenheiten entsteht eine immer neue, aber immer nur occasionelle Welt, eine Welt ohne Substanz und ohne funktionelle Bindung, ohne feste Führung, ohne Konklusion und ohne Definition, ohne Entscheidung, ohne letztes Gericht, unendlich weitergehend, geführt nur von der magischen Hand des Zufalls, *the magic hand of chance*.«

Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik« durchbricht. »Wie soll man wieder Erfahrungen machen, die einen affektiv berühren, wenn man zuvor die eigene Souveränität und Emanzipationsfähigkeit so hoch geschraubt hat, daß praktisch nur noch der Ausnahmezustand des Abenteurers zeitweise für Betroffenheit zu sorgen imstande ist?« (Großheim 1999: 161)

Diesen Einbruch lösen die verschiedenen Theoretiker je auf eigene Weise:

»Was für Heidegger die Not und der Schrecken sind, ist für Schmitt das Auftauchen des Feindes, für Jünger das Abenteuer und der Schmerz. Alles das sind Gelegenheiten, in denen plötzlich einsetzende personale Regression die Tendenz zur endlosen personalen Emanzipation aufhebt und dem Subjekt wieder ein unverfügbares und damit gefestigtes Sosein verschafft, wenn auch nur für eine gewisse Zeit.« (Ebd.: 163)

Als Versuch, die Kritik des politischen Existentialismus am Material weiterzuentwickeln, können die Arbeiten von Ingo Elbe gelten, der diesen neben Konservativismus und Postmoderne als Teil einer »Querfront« (Elbe 2020: 8) versteht, die »zentrale Irrationalismen, legitimationstheoretische Lücken, Entfremdungserfahrungen, paradoxe Effekte und Widersprüche im modernen Kapitalismus« (ebd.) in ideologischer Form bekämpft. Ähnlich wie schon bei Marcuse wendet sich der politische Existentialismus auch in der Gegenwart gegen die Erscheinungen der Moderne, richtet sich (in seiner postmodernen Gestalt) gegen den Liberalismus als Weltanschauung und versucht »die Aufklärung als partikulares Projekt zu entlarven oder als eurozentrisch zu ›provinzialisieren‹.« (Ebd.). Mit Elbe lässt sich zu den bereits gewonnenen Bestimmungen eine weitere Facette hinzufügen, seine Ferne zum (bürgerlichen) Staat:

»Der antiinstitutionelle und agonale Charakter des existentialistischen Begriffs des Politischen, seine Abgrenzung von Staat und Verwaltung, die Annäherung an den Ausnahmezustand sowie die vollständige Ablehnung von ökonomischen und gesellschaftstheoretischen Fundierungsversuchen hat insbesondere die postmodernen Theorien des Politischen inspiriert.« (Ebd.: 11)

5. Die Gegenwart des politischen Existentialismus

Während Marcuse 1934 noch ein »›dialektische[s]‹ Schicksal der existenzialistischen Theorie im totalen Staat« (Marcuse 2004 [1934]: 40) erkennen wollte, in dem der Existentialismus vom totalen Staat aufgehoben werden sollte, zeigt sich nun eine andere ›Dialektik‹ des politischen Existentialismus. Heidegger, Schmitt und Jünger wirk-

ten auch nach dem Nationalsozialismus weiter und modifizierten den politischen Existentialismus, der den totalen Staat überdauerte.

»Der militärische Untergang des Hitlerismus zog nicht die intellektuelle Niederlage des Nationalsozialismus nach sich, außer vielleicht in Deutschland. Das Korpus der nationalsozialistischen Denker mit Heidegger und Schmitt an der Spitze bildet eine Reserve der Gewalt, die nur wiederbelebt werden muss.« (Rastier 2017: 173)

Während das Politische schon in Schmitts *Begriff des Politischen* vom in die Krise geratenen Staat getrennt war und diesen wiederbeleben sollte (»Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus.« Schmitt 2009 [1932]: 19), fiel es nun dem Partisanen und seinem »tellurischen Charakter« sowie seiner »gesteigerte[n] Intensität des politischen Engagements« (Schmitt 2010 [1963]: 26) zu. Der politische Existentialismus löste sich aber nicht nur vom Staat, um weiterhin auf die Bewegung, das Volk, setzen zu können, sondern wurde durch Arendts Interpretation von Holocaust, Moderne und Totalitarismus gar zur Kritik am Nationalsozialismus herangezogen.¹¹ Arendts Bild von Eichmann kann auf der Folie von Heideggers Beschreibung des *Man* interpretiert werden. Wenn der Holocaust von der Ideologie wie auch Verfasstheit der Täter und den gesellschaftlichen Verhältnissen gelöst werden soll, um ihn als Resultat der Moderne oder der technischen Rationalität zu begreifen, so scheint Heidegger, der eine Kritik dieser Rationalität, des Ge-Stells, formulierte, in der die unterschiedlichsten Phänomene nur als Ausprägung dieser kritisierten Rationalität erscheinen, als Antifaschist interpretiert werden zu können. »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.« (Heidegger 2005 [1949]: 27) Treffend entgegnete Georges-Arthur Goldschmidt auf den französischen Heideggerianismus: »Es gibt in Frankreich ein vollständiges Verkennen des Nationalsozialismus und seines besonderen ›deutschen‹ Charakters. Hier war die Modernität am Werk, allerdings genau jene Heideggers.« (Goldschmidt 1988: 111) Denn »[j]ene Modernität der ›Todesmaschinerie‹ [...] ist auch in Heideggers ›Denken‹ vollkommen vorhanden [...]. Diese Maschinerie wird nämlich von der *Entschlossenheit* und *vom Einsatz bis zum letzten* gesteuert« (ebd.). Die polit-existentialistische Deutung der Vergangenheit bot sich umso mehr an, da der politische Existentialismus auch als Möglichkeit schien, einer sich der traditionellen Kritik verschlie-

11 Arendt ist in ihrer Deutung des politischen Existentialismus ambivalent. Während ihre Kritik totaler Herrschaft auch Elemente des politischen Existentialismus aufgreift, finden doch weite Teile ihrer Modernekritik und insbesondere ihre Beschreibung Adolf Eichmanns in Anschluss an Heidegger statt. »Arendt invoked Heidegger's notion of ›inauthenticity‹ to account for the perpetrators' mediocrity cum bureaucratic conformism« (Wolin 2001: 59).

ßenden Moderne zu opponieren. Der Nationalsozialismus hatte ein bruchloses Anknüpfen an die Marx'sche Kritik der Gesellschaft verunmöglicht. Hans G. Helms, der die politexistentialistischen Motive in der Studentenbewegung wahrnahm und sie als Stirnerismus kritisierte, sah diese darin begründet, dass »Kritische Theorie« und neuer Linksradikalismus den wirklichen Klassenfeind, die Bourgeoisie, durch den Ersatzklassenfeind Staat substituierten.« (Helms 1973: 41) Bourgeoisie und Staat werden, so Helms Vorwurf, als »kompaktes anonymes Ganze[s] imaginiert« (ebd.: 90), womit sich Protest auf den »abstrakten Gegensatz zwischen anonymen Herrschaftsapparat und [...] »konkretem Individuum«« (ebd.: 93f.) reduziert. Auch wenn Helms blind gegenüber den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen der materialistischen Kritik ist, die tatsächlich die Theorie affizieren, erfasst er schon das später noch virulenter werdende Motiv einer Kritik, die keinen innergesellschaftlichen Widerspruch mehr als Movens der Veränderung finden kann und mangels eines revolutionär verwertbaren Klassenantagonismus den Protest zur Entscheidung für einen anderen »Entwurf« oder zum Kampf gegen die »feindliche Apparatwelt« erklären muss. Stefan Breuers (1977) *Die Krise der Revolutionstheorie* ist neben Wolfgang Pohrts (1976) *Theorie des Gebrauchswerts* als eine der letzten große Reflexionen auf das Scheitern der Revolutionstheorie zu interpretieren. »Da die alten Widersprüche nicht mehr trugen, schrumpfte die Kritik zum moralischen Postulat, zur blinden Pseudo-Aktivität oder zur puren Regression, die noch dort, wo sie sich am weitesten von der Verdinglichung entfernt wähnte, nur ihr Vexierbild war.« (Breuer 1977: 224) Damit beschrieb Breuer ironischerweise nicht nur den ihm gegenwärtigen politischen Aktivismus der neuen Linken nach der von ihm festgestellten »Krise der Revolutionstheorie«, sondern auch zentrale Eigenschaften der beginnenden Postmoderne. Während der westliche Marxismus die weltweite Ausbreitung des Kapitalismus als totale Vergesellschaftung ohne ein widerständiges Außen begriff, was sich in der Formulierung »eindimensionale Gesellschaft« ausdrückte und ihn entweder zur unhistorischen Analyse oder in theoretische Sackgassen trieb, konzentrierten sich postmoderne oder postmarxistische Theorien nicht mehr auf große Erzählungen und den Versuch der Befreiung als revolutionäre Umkehrung der Verhältnisse, sondern auf eine Analyse der Mikrophysik der Macht und von Hegemoniekämpfen.

Vor allem gegenüber einer scheinbar zum Ende gekommenen Geschichte (Kojève) und der damit verbundenen Ausweglosigkeit eines technizistisch neoliberalen Regierens erstarkt das Bedürfnis nach ontologischer Absicherung der weiteren Möglichkeit von Politik. Exemplarisch für dieses kann Chantal Mouffes Versuch gelten, an Carl Schmitt anknüpfend das Politische wieder freizulegen. »Die vorherrschende, eindimensionale Normalität wird als bloße Politik, d.h. als institutionelles Handeln oder Routine dekonstruiert und als permanente Transgression durch »das Politische« rekonstruiert.« (Priester 2014: 229) In schlechter Anlehnung an Heideggers ontologische Differenz möchte Mouffe die erstarrte Politik und das Politische

trennen, das das der gesellschaftlichen Einrichtung zugrundeliegende Wie betrifft, den Antagonismus, der durch den Liberalismus und seinen »Glaube[n] an die Möglichkeit eines rationalen Konsenses« (Mouffe 2007: 9) negiert werde. Bereits der Titel *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* verdeutlicht, wie sie Schmitts Feinbestimmung übernimmt. Der wahre Feind ist der Feind des Politischen (vgl. Gross 2000: 305), nur dass Mouffe Schmitts antisemitische Identifikation des Liberalismus mit dem Juden nicht übernimmt. Ebenso wenig möchte sie die Schmittsche Freund/Feind-Unterscheidung in voller Konsequenz mitgehen, stattdessen soll der Antagonismus gezähmt und in eine agonistische Wir/Sie-Unterscheidung überführt werden (vgl. Mouffe 2007: 29). Dass Mouffe »auf der Basis der dualen, antagonistischen Struktur des Gesellschaftlichen dennoch eine pluralistische Demokratie befürworten [kann], die Schmitt ablehnt« (Priester 2014: 219), ist ebenso unergründbar wie jede andere Entscheidung, da jede gesellschaftliche Ordnung hegemonial und entsprechend das »Fehlen eines letzten Grundes« (Mouffe 2007: 25) anzuerkennen sei. Damit wird alles schlechthin politisch wie kontingent. »Der Rückgriff auf Existenziale als Letztbegründung hat eine Orientierungsfunktion in unideologischen, vermeintlich orientierungslosen Zeiten und garantiert zugleich die Freiheit einer souveränen Entscheidung unter den Bedingungen gesellschaftlicher Fremdbestimmung: Ich will, also bin ich.« (Priester 2014: 233) Bei allem Irrationalismus stellt Mouffes Linksschmittianismus einen sich selbst zurückhaltenden Kampf gegen den Liberalismus dar, eine Überlebensform des politischen Existentialismus, die zwar alles politisieren und damit der Möglichkeit freigeben, wie auch jeder rationalen Beurteilung entziehen möchte, hierbei jedoch die Intensität, die dem Denken Schmitts allgegenwärtig war, vermissen lässt. Anders formuliert, ist ihr Ziel gerade die »normale Ausnahme« oder die »exzeptionelle Normalität« (ebd.: 228), die die Realität damit wohl nur sprachlich überbietet.

Anders kann der politische Existentialismus Agambens angesehen werden, der jüngst mit seinen Interventionen zur Covid-19-Politik (vgl. Agamben 2020 und 2021) Aufsehen erregte und selbst im rechtsradikalen Magazin *Compact* abgedruckt wurde. Bekannt wurde Agamben durch seine Figur der einschließenden Ausschließung. Die mit ihr verbundene These lautet, dass die uns bekannte Politik auf Ausschlüssen gründet, die das Ausgeschlossene als Negativreferenz in ihrem Inneren einschließen und so ein tötbares, aber nicht opferbares Leben erzeugen, den homo sacer. Den homo sacer hat Agamben bereits in einem frühen Werk eingeführt. Mit der Übertragung von Heideggers Kritik der Grundlosigkeit¹² der Metaphysik auf die Letztbegründung der Gesellschaft stellt Agamben hier bereits fest, dass »der Gesellschaft und ihrer grundlosen Gesetzgebung die Fiktion eines

12 »Das genaue Bedenken des Satzes vom Grund weist in dessen eigene Grundlosigkeit, in das, was Heidegger den ›Abgrund‹ nennt.« (Rotermundt 2006: 50) Siehe auch Heidegger 1997 [1957].

Anfangs« (Agamben 2007: 169) gegeben werden müsse. »Was aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, ist in Wirklichkeit das, worauf das gesamte Leben der Gemeinschaft fußt.« (Ebd.) Dem frühen Agamben erscheint die Politik als etwas entferntes und durch kommunistische und strukturalistische Ideen monopolisiertes, was er als Teil des Problems begreift. Entsprechend konzentriert er sich auf das Feld der individuellen Erfahrung und Ästhetik. Wie Adam Kotsko (2020: 19) treffend zusammenfasst, zeigt sich immer wieder eine ähnliche Geste: Gegen ein Denken in unpersönlichen Kategorien, wie das der Strukturalisten oder das der Stalinisten, behauptet Agamben die Irreduzibilität des Einzelnen. 1990 ändert sich die Stellung der Politik in Agambens Denken plötzlich. Seine bisher ausgearbeitete Philosophie wird auf das Feld der Politik angewendet. Die Ausgangssituation hierbei ist die von ihm festgestellte Erfahrungsarmut der italienischen Linken:

»Man sagt, dass die Überlebenden, die aus den Lagern zurückkehrten (und zurückkehren), nichts zu erzählen hatten, und dass je authentischer ihr Zeugnis war, sie umso weniger versuchten, das Erlebte mitzuteilen. Es ist, als ob sie selbst als erste Zweifel angefallen hätte an der Wirklichkeit dessen, was ihnen zugestoßen war – ob sie nicht vielleicht doch einen Alptraum für ein reales Ereignis gehalten hätten. Sie wussten – und wissen –, dass sie in Auschwitz und Omarska »weder zu mehr Weisheit noch zu tieferen« Einsichten gekommen waren«, [...] im Gegenteil, sie waren entblößt, entleert, orientierungslos herausgekommen. [...] Mit gebührender Einschränkung gesagt, gilt dieses Gefühl des Argwohns gegenüber dem eigenen Zeugnis in gewisser Weise auch für uns. Es scheint, als ob nichts von dem, was wir in den letzten Jahren erlebt haben, uns zu sprechen ermächtigt.« (Agamben 2006: 103)

Agambens Philosophie spitzt die Krise der Erfahrung, die Ausweglosigkeit von Protest und Kritik so weit zu, dass sie die Gegenwart nur als Lager begreifen kann. Er denkt damit vom äußersten Punkt der Verdinglichung und Erfahrungslosigkeit. »Es ist, als sei alles, was wir in diesen Jahren erfahren haben, in eine Zone opaker Indifferenz geraten, wo alles durcheinandergerät und sich dem Verständnis verschließt.« (Ebd. 104)

Und genau in dieser Indifferenz eröffnet sich für Agamben die Parallele zum Lager. So wie im Lager »öffentliche und private Ereignisse, politisches Leben und biologisches Leben streng ununterscheidbar werden«, gelte dies auch für die Gegenwart:

»Sind der Brustkrebs der Diva oder der Tod Ayrton Sennas öffentliche oder private Ereignisse? Und wie den Körper des Pornostars berühren, an dem kein Zentimeter nicht öffentlich ist? Und doch, von dieser Zone der Indifferenz, in der die menschlichen Erfahrungen verschleudert werden, müssen wir heute ausgehen. Und wenn

wir diese Zone opaker Ununterscheidbarkeit als Lager bezeichnen, so ist es eben das Lager, bei dem wir nun noch einmal beginnen müssen.« (Ebd.: 104f.)

Wenn Agamben damit das Lager als »versteckte Matrix, als den nomos des politischen Raumes [begreift], in dem wir immer noch leben« (ebd.: 37), ist genau dies die Ausgangssituation, aus der er einen Ausweg sucht. Wie bei Heidegger (2015 [1942ff.]: 100), für den, wie er in den *Schwarzen Heften* anführt, »jetzt schon das deutsche Volk und Land ein einziges Kz ist – wie es ›die Welt‹ allerdings noch nie ›gesehen‹ hat und das ›die Welt‹ auch nicht sehen will«, geht es Agamben nicht darum, das Lager »als historische Tatsache zu betrachten« (Agamben 2006: 37). Ihm geht es darum, mit dem Lager als Paradigma »einen historischen Problemkontext zu konstituieren und in seiner Gesamtheit verstehbar zu machen.« (Agamben 2009: 11) Damit soll gleichzeitig das bisherige Denken sabotiert und jede Spannung zwischen Allgemeinem und Besonderem aufgelöst werden. »Die Intelligibilität, um die es im Paradigma geht, hat ontologischen Charakter. Sie bezieht sich nicht auf das kognitive Verhältnis zwischen einem Subjekt und einem Objekt, sondern auf das Sein.« (Ebd.: 38) Damit löst Agamben seine Begriffe von einer Realität, die ihm gleichzeitig als Inbegriff der Indifferenz entgegenschlägt. Doch genau diese Indifferenz wird ihm zum Punkt der Befreiung:

»Von diesem unsicheren Terrain aber, von dieser opaken Zone der Unterschiedslosigkeit müssen wir heute ausgehen, um den Weg einer anderen Politik, eines anderen Körpers, eines anderen Sprechens [parola] zu finden. Auf diese Unterschiedslosigkeit von Öffentlichem und Privatem, von biologischem und politischem Körper, von *zoé* und *bíos* würde ich aus keinem Grund verzichten wollen. Eben hier muss ich meinen Raum auffinden – hier, oder an keinem anderen Ort. Nur eine Politik, die von diesem Bewusstsein ihren Ausgang nimmt, kann mich etwas angehen.« (Agamben 2006: 117)

Mit anderen Worten: »Von den Lagern gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik« (Agamben 2002: 197).

Im entsprechenden Gegensatz steht Agamben auch zum Linksschmittianismus Mouffes: »Das fundamentale Kategorienpaar der abendländischen Politik ist nicht jene Freund/Feind-Unterscheidung, sondern diejenige von nacktem Leben/politischer Existenz, *zoé/bíos*, Ausschluss/Einschluss.« (Ebd.: 18) Schmitt gilt für Agamben daher auch nicht als Stichwortgeber einer eigentlichen und damit antagonistischen Politik, sondern als Ausdruck jener zu bekämpfenden Logik der Politik, die erst Freund und Feind bestimmen kann, wenn das Feld der Politik überhaupt abgesteckt ist, wenn durch Grenzziehungen Ausschlüsse produziert worden sind. Auch hier folgt Agamben Heidegger: »Carl Schmitt denkt liberal« (Heidegger 2011 [1934f.]: 174), denn das »Freund-Feind-Verhältnis [ist] eine Wesensfolge des Politischen –

aber nicht dieses selbst.« (Ebd.: 173f.) Der Staat kann entsprechend »Sein des Volkes« (ebd.), aber auch bloß ein Äußeres, »formaler Status, Ausstattung, Auftreten« (ebd.: 174) sein. Indem es Heidegger aber um die »Sorge des Volkes« (ebd.) und damit um das »Sich-selbst-werden – im Anderssein!« (ebd.) geht, kommt es notwendig zum »Zusammen(Ein-)schluß als *Ausschluß*« (ebd.). Den für die Gemeinschaftsbildung konstitutiven Ausschluss fasst Agamben hier jedoch kritisch. Politik wird ihm zum biopolitischen Verhängnis, welches, wie schon bei Heidegger, als Konsequenz des metaphysischen Denkens interpretiert wird. Die westliche Politik sei damit immer schon Bio-Politik, denn bevor überhaupt Freund und Feind unterschieden werden konnte, habe sich die Politik – die von Aristoteles als Herstellung des guten Lebens definiert wurde – bereits auf den Ausschluss des nackten Lebens gegründet. Die nicht glückende Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem wird für Agamben zu der der westlichen Politik, wie auch dem abendländischen Denken eingeschriebenen fatalen Logik, die die Welt der Lager produziert. Die Integration in ein politisches System oder die Subsumption unter Allgemeinbegriffe fasst Agamben in Rückgriff auf Carl Schmitt als Ausnahmezustand, als »originäre Struktur, in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung in sich einschließt.« (Agamben 2002: 39) Diese Logik werde notwendig zur Regel und das nackte Leben sei »inzwischen überall die vorherrschende Lebensform« (Agamben 2006: 15). Entsprechend ist auch das Lager die Matrix der Politik und wir »alle virtuell *homines sacri*« (Agamben 2002: 124), wo das »Lager [...] der Raum [ist], der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.« (Agamben 2006: 38) Zentral ist hierbei, dass der gesellschaftliche Widerspruch für Agamben kein Sachverhalt ist, an dem sich Kritik entzünden könnte, sondern einer, der jedes Mal aufs Neue zu einem Ausnahmezustand führt, der den Widerspruch in einer Zone der Indifferenz verdeckt. Daher kritisiert er auch die Spaltung von Subjekt und Objekt, die auf dem Feld der Politik dazu führe, dass Menschen zu bloßen Objekten, zum nackten Leben herabgesetzt werden, wobei ihm die Notwendigkeit von jeglicher Vermittlung¹³, sei diese begrifflich oder gesellschaftlich, zum eigentlichen Problem wird. Den Ausweg aus dieser Situation erblickt Agamben jedoch genau in der

13 Agambens Ressentiment gegen die Vermittlung, welches beim politischen Existentialismus insgesamt deutlich wahrnehmbar ist, kommt insbesondere in seiner Kritik Adornos zur Geltung, den er, wie auch den Marxismus, der Theorie Hegels zuschlägt. »Der hegelianisch-dialektische Historismus, der wie jeder Vermittler pünktlich seinen Anteil fordert, ist hier also derjenige, der zwischen Unterbau und Überbau seine guten Dienste anbietet, um den Materialismus vor der Vulgarität zu schützen. Dieser Anteil nimmt die Form eines Verzichts an, der es durch den Verweis auf die letzte Instanz des Gesamtprozesses vermeidet, jedes singuläre Ereignis und jeden gegenwärtigen Zeitpunkt der Praxis wahrzunehmen« (Agamben 2004: 166).

von ihm beschriebenen Indifferenz, im KZ,¹⁴ genauer in der Figur des homo sacer, des Muselmanns, der im Lager so zugerichtet wurde, dass er zwischen dem Biss der Kälte und der Grausamkeit der SS nicht mehr unterscheiden könne. Dieser bewege sich damit in einer Zone der absoluten Ununterscheidbarkeit von Faktum und Recht, Leben und Norm, Natur und Politik. »Gerade deswegen scheint der Aufseher ihm gegenüber bisweilen plötzlich machtlos zu sein, wie wenn er für einen Augenblick zweifeln würde, ob das Verhalten des Muselmanns – der nicht zwischen Kälte und Befehl unterscheidet – nicht eine unerhörte Form des Widerstands sei.« (Agamben 2002: 194).

Da Agamben klar ist, dass er den Muselmann nicht als neuen Verdammten dieser Erde zum revolutionären ›Subjekt‹ erklären kann, ist er gezwungen, die mit dem Muselmann verknüpften Eigenschaften, die mit ihm verbundene Ununterscheidbarkeit, auf einem anderen Gebiet zu suchen, oder anders: Wo keine ontische Befreiung mehr denkbar ist, muss sie auf dem Feld der Ontologie gesucht werden. Daher wird auch er bei Heidegger fündig: Heideggers »Dasein, das Sein, das sein Da ist, kommt so in eine Zone der Ununterscheidbarkeit gegenüber allen traditionellen Bestimmungen des Menschen zu liegen und markiert dessen endgültigen Untergang« (ebd.: 160). Hierbei betont Agamben sogar die Nähe von Heideggers Philosophie und Nationalsozialismus und stellt heraus, dass »der Nazismus in derselben Erfahrung der Faktizität wurzelt, von der aus das Denken Heideggers sich bewegt, und die er in seiner ›Rektorsrede‹ in die Formel gedrängt hat: ›Das eigene Dasein wollen oder nicht wollen.« (Ebd.: 161). Da Agamben aber genau auf diesem Feld die Befreiung sucht, muss er eine Distanz nach der zuvor aufgebauten Nähe herstellen. Während der »Nazismus das faktische Leben in einer objektiven Rassenbestimmung eingekerkert und somit seine ursprüngliche Inspiration aufgeben« (ebd.: 161f.) habe, läge Heideggers Genius gerade darin, Begriffe erarbeitet zu haben, die verhindern, dass das Leben durch eine äußere Bestimmung beschränkt werde. Während folglich der Nationalsozialismus »das biologisch und eugenisch bestimmte nackte Leben des homo sacer zum Ort einer unausgesetzten Entscheidung über den Wert und Unwert des Lebens« (ebd.: 162) gemacht habe, dient Heideggers Dasein als Gegenprinzip. Der, wie Agamben formuliert, homo sacer Heideggers, sein Begriff des Daseins, entziehe sich

14 Ähnliches bemerkte Oliver Marchart (2016: 231), der Agamben für seine »Sakralisierung und Theologisierung von Auschwitz« kritisiert. »Wenn also das, was offenbar von Auschwitz bleibt, *der Rest*, sich als soteriologische Maschine erweist, ist dann der ›Muselmann‹ nichts anderes als ein umgekehrter Messias und der Zeuge des ersten der Apostel des zweiten? Wird das Lager Auschwitz dann vielleicht gar zum spiegelbildlichen Ort der Errettung? Und wenn die Zeit des Ausnahmezustands strukturidentisch mit jener Restzeit des Messianismus ist, sind dann die Jahre zwischen 1933 und 1945 eine – und sei es ›invers‹ – messianische Zeit des Heils?« (ebd.: 231)

»jeder äußerlichen Entscheidung und erscheint als unauflösbare Einheit, in der es unmöglich ist, so etwas wie ein nacktes Leben abzusondern. Im Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist, verkehrt sich das Leben des homo sacer, der das Gegenstück des Souveräns war, in eine Existenz, auf welche die Macht keinerlei Zugriff mehr zu haben scheint.« (Ebd.)

Das heißt, dass ausgerechnet Heideggers Begriff des Daseins, wie auch seine Kritik an der abendländischen Metaphysik – der Rassismus der Nationalsozialisten wäre nach Agamben gerade der Ausdruck der Metaphysik (vgl. auch Di Cesare 2016: 256–262) – den Ausweg aus der von ihm kritisierten Logik bieten soll. Dass er die Subversion der Macht gerade im desubjektivierten Subjekt erkennen möchte, ist hier nur konsequent, wäre doch das traditionelle Subjekt nur ein Ausweis der imaginierten Handlungsfähigkeit und damit gerade Ausdruck der kritisierten Metaphysik. Agamben knüpft daher auch an die vom Nationalsozialismus hinterlassene ›klassenlose Gesellschaft‹ und die ihr korrespondierende ›Subjektform‹ an.

»Das Kleinbürgertum ist der Erbe der Welt, in seiner Gestalt hat die Menschheit den Nihilismus überlebt. Eben das haben der Faschismus und der Nazismus verstanden; und dass sie den unwiderruflichen Untergang der überkommenden gesellschaftlichen Subjekte in aller Klarheit erkannt haben, ist der unleugbare Ausweis ihrer Modernität.« (Agamben 2003: 59)

In einer scheinbaren Kritik an Heideggers Verständnis vom Sein zum Tode soll jede Verklärung des Todes als eigentlich verhindert werden, um jeglicher metaphysischer Sinnstiftung zu entgehen.

»Tatsache ist, dass die Sinnlosigkeit seiner Existenz [des Kleinbürgers, J. R.] auf eine letzte Sinnlosigkeit stößt, vor der alle Werbung versagt: auf den Tod. In ihm begegnet der Kleinbürger seiner letzte[n] Enteignung, der letzten Enttäuschung seiner Individualität: das schlechterdings nicht mitteilbare nackte Leben, in dem seine Scham schließlich Frieden findet.« (Ebd. 60f.)

Die scheinbare Kritik an Heidegger ist hierbei aber nur eine Kritik an jener von ihm selbst kritisierten existentialistischen Lesart, nach der es in der Daseinsanalyse um ein Subjekt gehe, welches der Monotonie des Alltags durch Todesbereitschaft entgehe. Tatsächlich findet sich ein solches Motiv eher bei Jünger (2013 [1929]: 46): »Das Leben ist eine Schleife, die sich im Dunkeln schürzt und löst. Vielleicht wird der Tod unser größtes und gefährlichstes Abenteuer sein, denn nicht ohne Grund sucht der Abenteuerer immer wieder seine flammenden Ränder auf.« Agamben (2013: 371) ist hier deutlich näher an Heidegger, wenn er zu erkennen gibt:

»Die Heidegger'sche Ontologie ist entschieden manieristisch und nicht existentialistisch: Das Dasein hat keine eigene Natur und vorgefasste Berufung, sondern ist ein absolut wesensloses Wesen, dessen Essenz als geworfene nunmehr vollständig in seiner Existenz liegt, in seinen vielfältigen Weisen zu sein.«

Wie Gianni Vattimo (1992: 65) treffend zusammenfasste, könne man Heidegger als »den Philosophen der Postmoderne [...] sehen, den Denker, dessen nihilistische Ontologie lehrt, die Auflösung der objektiven und endgültigen ›Realität‹ als eine Chance zu betrachten, endlich mit dem Sein in ein authentisches Verhältnis zu treten.«

Agambens Kommentare zur Covid-19-Politik stehen nicht nur in Kontinuität seiner biopolitischen Deutung der Moderne, sondern auch zur an Heidegger anknüpfenden Kritik der Metaphysik. Auf Greta Thunbergs angesichts der drohenden Klimakatastrophe formulierten Satz: »Was ich auch tue, es hat keinen Sinn, wenn das Haus in Flammen steht« (zit. n. Agamben 2020), antwortete Agamben: »Doch gerade wenn das Haus brennt, muss man weitermachen wie immer, alles sorgsam und genau tun, vielleicht noch gewissenhafter – selbst wenn niemand es bemerken sollte. Mag sein, das Leben verschwindet von der Erde, keine Erinnerung bleibt an das, was getan worden ist, im Guten wie im Bösen.« (Ebd.) Das brennende Haus steht hier für die von Agamben kritisierte Gesellschaft, die ihren eigenen Untergang durch den Ausnahmezustand, hier die Covid-19-Politik, überdecken muss.

»Vielleicht sind die Häuser, die Städte bereits niedergebrannt, wir wissen nicht, seit wann, in einem einzigen unermesslichen Feuer, das wir angeblich nicht sahen. [...] Die Leute tun so, als lebten sie dort und gehen maskiert zwischen den Ruinen durch die Strassen, als seien es noch die vertrauten Viertel von einst. [...] Eine Kultur, die sich am Ende weiss, ohne jegliches Leben, sucht ihren Ruin durch einen permanenten Ausnahmezustand so weit wie möglich zu beherrschen. Die totale Mobilmachung, in der Ernst Jünger den Wesenszug unserer Zeit sah, ist in dieser Perspektive zu sehen. [...] Während früher die Mobilmachung das Ziel hatte, die Menschen einander näherzubringen, zielt sie jetzt darauf ab, sie voneinander zu isolieren und zu distanzieren.« (Ebd.)

Doch das brennende Haus ist für Agamben auch eine Möglichkeit des Auswegs: »Wenn erst im brennenden Haus das grundlegende architektonische Problem sichtbar wird, dann ist jetzt zu sehen, was im Fall des Westens auf dem Spiel steht, was er um jeden Preis ergreifen wollte und warum er nur scheitern konnte.« (Ebd.) Was hier laut Agamben gescheitert ist, ist die abendländische Metaphysik und ihr Subjektbegriff, die nun endlich als zu Überwindende sichtbar werden.

»Der Mensch verschwindet heute wie ein Gesicht aus Sand, das die Welt am Ufer getilgt hat. Das jedoch, was an seine Stelle tritt, hat keine Welt mehr, es ist nur ein nacktes, stummes Leben ohne Geschichte, ausgeliefert den Berechnungen von

Macht und Wissenschaft. Vielleicht kann nur aus diesem Verderben heraus eines Tages langsam oder plötzlich etwas anderes auftauchen – nicht ein Gott, gewiss, doch auch kein anderer Mensch –, ein neues Lebewesen vielleicht, eine auf andere Weise lebendige Seele.« (Ebd.)

Die sich aufdrängende Verbindung zwischen den übrig gebliebenen Resten des abgebrannten Hauses und Heideggers Begriff des Ge-Stells ist hier kaum zufällig. Vatimo (1992: 65), der bereits auf Heideggers Überwindung der Metaphysik einging, merkt dazu an:

»In dem Maße, in dem die Moderne und die Säkularisierung diese nihilistische Bedeutung annehmen, sie sich nun in der Schwächung des Realitätssinns durch die Wissenschaft, die Konsumgesellschaft und die Massenmedien offenbart, gibt es ein authentisches erstes Aufblitzen des Ereignisses. Der Welt des Ge-Stells gegenüber ist die sich an Heidegger inspirierende Position nicht diejenige, die sie als Ort der größten Gefahr und des Triumphes des Unmenschlichen verteufelt, sondern diejenige, die das Ereignis in seinem ersten Aufblitzen aufnimmt.«

Mouffe, die die Verabschiedung jeder übergeordneten Norm, wie auch Schmitts Kritik des Liberalismus in weiten Teilen aufnimmt, wie auch Agambens Versuch, Heideggers Metaphysikkritik zu vergegenwärtigen, zeigen indes eines: Marcuses Enttäuschung über den politischen Existentialismus, der entgegen seinen Hoffnungen nicht an die Philosophie des Deutschen Idealismus anknüpfen sollte, steht hier nicht zur Diskussion. Die Kritik des Liberalismus in der Postmoderne knüpft gerade an jenem von Marcuse kritisierten Irrationalismus an, den er als Selbstaufgabe der Philosophie begreifen musste und über den er konstatierte: »[D]er Kampf gegen die Vernunft treibt ihn [den Existentialismus, J. R.] den herrschenden Gewalten blind in die Arme.« (Marcuse 2004 [1934]: 43). Die herrschende Gewalt ist hier jedoch nicht der autoritäre Staat, sondern die von der gegenwärtigen Vergesellschaftung angestrebte Abdichtung gegen jede über sie gehende Befreiungsvorstellung, wie auch die Aushöhlung von Subjektivität, die in der Dekonstruktion verdoppelt wird. »Der dekonstruktivistische Diskurs ist aber weit davon entfernt, sich der ›modernen Welt‹ zu widersetzen, was doch der Grund dafür ist, dass Heidegger unverzichtbar ist, sondern er kondensiert ihre bedrohlichsten Wünsche« (Rastier 2017: 195). Doch während Marcuse den Kampf gegen die Vernunft als Selbstausslieferung der Philosophie an den totalen Staat begriff, sah er die Errungenschaften der Philosophie des deutschen Idealismus in der Kritik der politischen Ökonomie aufgehoben und endete seinen Text mit den Worten: »Heute liegt das Schicksal der Arbeiterbewegung, bei der das Erbe dieser Philosophie aufgehoben war, im ungewissen.« (Marcuse 2004 [1934]: 44) Das Schicksal der Arbeiterbewegung scheint gegenwärtig besiegelt. Doch damit droht auch Protest gegen die Verhältnisse sich

nur noch politexistentialistisch begründen zu können, als grundloses Aufbegehren zum Selbstzweck:

»Wer auf die Straße geht, den überkommt das berauschte Gefühl, auf einmal wieder zum Protagonisten der eigenen Existenz zu werden und sich endlich in Gegenwart der Geschichte zu befinden, an jenem Scheideweg, an dem sich ihr Verlauf entscheidet. [...] Als ein Schwindel der Intensität in einer andernfalls auf sich selbst zurückgeworfenen Existenz, die in die Passivität des Zuschauers gebannt, in Ohnmacht befangen und der Uneigentlichkeit ausgeliefert bleibt, bedeutet die Revolte ein nervöses Erwachen, eine emotionale Erschütterung, ein Ausgesetztsein an der Grenze, eine Ausdehnung, die die Monotonie und graue Kontinuität unterbricht. Deshalb ist sie Empfindung des Existierens. Die Intensität der Revolte bildet die Burg des existenziellen Widerstands.« (Di Cesare 2021: 85)

Doch was ist dieser auf Intensität runtergebrochene existenzielle Widerstand, der sich polemisch gegen das Erbe der Philosophie verhält? Armin Mohler (1987: 38), der Sekretär Ernst Jüngers, versuchte, eben jene Motive der Postmoderne als Wiederkehr deutschen Denkens heim ins Reich zu holen.

»Was hat es mit dem vielberedeten ›Intensitätsdiskurs‹ der Postmoderne auf sich? Verkürzt läßt sich sagen, daß damit der Aufstand des Menschen gegen seine Vergewaltigung durch Abstraktionen gemeint ist – durch jene ›All-Gemeinheiten‹ über die sich Heimito von Doderer, der große konservative Dichter, stets so erbitterte. Es ist der Aufstand gegen die leeren Worthülsen, die zum Laufgitter aufgereiht, uns an der Wirklichkeit vorbeizuführen suchen. ›Dauer‹, das sind die starren, leeren Hülsen; ›Intensität‹ das ist der jähe, unmittelbare Durchbruch in die Wirklichkeit.«

Mohlers Deutung der Postmoderne ist erschreckend, zeigt jedoch angesichts der Kritik des politischen Existentialismus ihre Berechtigung: »Die französischen Wortführer dieser neuen Bewegung haben nichts anderes getan, als aus deutschem Denken, voran Nietzsche und Heidegger, jene Konsequenzen zu ziehen, zu welchen die verschüchterten Deutschen nicht mehr den Mut hatten.« (Ebd.) Die Beschäftigung mit der Postmoderne sei auch für Konservative wichtig, da es sich »um eine Weiterführung konservativer Ideen handelt, die sich außerhalb des sogenannten ›konservativen Lagers‹ vollzogen hat.« (Ebd.) Die Nähe von Postmoderne und (›revolutionärem‹) Konservativismus, die besonders in der deutschen Rezeption der Postmoderne aufscheint (siehe auch Diederichsen 1995), zeigt sich gerade in der Verbreitung politexistentialistischer Elemente. In der Zeitschrift *Tumult* von Frank Böckelmann, die, wie Magnus Klau (2017) schrieb, »[a]us Unbehagen über die Flüchtlingspolitik [...] zur Avantgarde der Neuen Rechten geworden ist«, fand in der Herbst-Ausgabe von 2015 ausgerechnet Marcuses Werk Anklang. Bei näherer

Betrachtung zeigt sich jedoch, dass Marcuse hier selbst polit-existentialistisch als »Linksheideggerianer[...]« (Böckelmann/Ebner 2015: 5) interpretiert wird. Marcuses Kritik der eindimensionalen Gesellschaft wird von seinen Hoffnungen auf ihre Revolutionierbarkeit abgeschnitten, als Kritik des »Verständigungsbetrieb[s] der fortgesetzten Entleerung« (ebd.) herangezogen. Damit soll eine Neutralisierung und Einebnung beschrieben werden, die als Auswirkung der offenen Gesellschaft betrachtet wird. »Man schwärmt von Vielfalt und Offenheit; doch hat man dabei wohl ein Stelldichein verträglicher Passagiere im Sinn – eine Art universale Autobahnraststätte.« (Ebd.) Nicht zufällig wird hier ein politisch-existentialistisches Bild bemüht, welches am deutlichsten von Ernst Jünger beschrieben wurde, »die völlig erstarrte, automatische und gleichsam narkotisierte Haltung des modernen Menschen im Zustand der Ruhe, etwa während der Fahrt in einem der Verkehrsmittel oder auch des Aufenthalts an den sogenannten Vergnügungsstätten« (Jünger 2013 [1929]: 54). Im Gegensatz zu Marcuse könne man nicht mehr auf die Transzendenz der Begriffe, Rationalität oder Bedürfnisse der Menschen beim Widerstand gegen die »Apparatwelt« (Böckelmann/Ebner: 5) setzen. Das geforderte Aufbegehren in »der narkotisierten Gesellschaft des ›destruktiven Wohlstands‹« (ebd.: 6) ist gerade ein Aufbegehren gegen die noch von Marcuse revolutionär eigeforderten Begriffe der Philosophie. Entsprechend erkennt man in der »Propagierung universeller Werte und in der siegreichen Globalisierung jene Quellen der Auslöschung des Anderen, Unvergleichlichen, Unzählbaren« (ebd.) und fordert an Baudrillard anknüpfend den »Aufstand der Singularitäten« (ebd.) und eine Lebensform, die nicht Produkt ihrer Austauschbarkeit ist. Der politische Existentialismus der Gegenwart zeigt sich damit als eine Antwort auf eine Vergesellschaftung, die keinen über sie hinausweisenden Widerspruch oder ein gesellschaftliches Außen mehr erkennen lässt. Die nicht mehr revolutionär zu verwirklichende Vernunft in der Geschichte wird als eigentliches Übel, als nivellierende und neutralisierende Macht erfahren, die jegliche Differenz, das Andere und damit die letzte Hoffnung auf den kommenden Aufstand auslöscht. Der Unterschied zum noch von Marcuse kritisierten politischen Existentialismus von Carl Schmitt und Heidegger besteht in der postmodernen Rezeption oftmals nur in der mangelnden Bereitschaft, ihnen in allen Konsequenzen zu folgen. Eine Begründung hierfür kann die Postmoderne mit ihrer Kritik von Moral und Vernunft jedoch nicht begrifflich festhalten. Entsprechend kann die mangelnde Konsequenz als eine nur unzureichend durchgeführte Kritik der Metaphysik gesehen werden, die jeweils überboten werden muss. Hinzu kommt, dass der Antisemitismus wie auch Rassismus Heideggers selbst als metaphysischer Rest und damit als Widerspruch zur Metaphysikkritik Heideggers gewertet wird, die es nun zu radikalieren gilt. Einer dieser Radikalisierungsversuche wurde jüngst vom Alexander Dugin vorgelegt, der sich nach dem Erscheinen von Heideggers *Schwarzen Heften*, wie Richard Wolin (2022: 347) hervorhebt, in seiner Loyalität zu Heidegger bestärkt gefühlt haben muss. Dugin,

der neben Eduard Limonow Mitgründer der National-Bolschewistischen Partei Russlands war, erfreut sich in den letzten Jahren zunehmender Beliebtheit bei den Neuen Rechten (vgl. Weiß 2017: 193).

In seiner Schrift *Die Vierte Politische Theorie* versucht Dugin den Nationalbolschewismus dergestalt weiterzuentwickeln, dass er als vierte politische Theorie erscheint und damit die ersten drei (Liberalismus, Kommunismus und Faschismus) ablöst. Die bisherigen politischen Ideologien seien im Kampf gegen den Liberalismus gescheitert. »Konservatismus, Faschismus und Kommunismus haben zusammen mit ihren vielen Abwandlungen verloren, und der siegreiche Liberalismus ist zum Lifestyle mutiert: Konsumismus, Individualismus und ein postmodernes Symptom des bruchstückhaften, sub-politischen Wesens.« (Dugin 2022: XXVII) Entsprechend gilt es für Dugin, »die Herausforderungen der Postmoderne korrekt zu entschlüsseln und etwas Neues zu schaffen« (ebd.). Da der Kampf gegen den Liberalismus in Russland weder auf die historisch diskreditierten Ideen des Kommunismus oder das Faschismus zurückgreifen könne, bedürfe es einer vierten politischen Theorie, die für andere eine Frage von freier Entscheidung oder politischen Willens sein möge, aber in Russland »eine Frage von Leben und Tod« (ebd.: XXX) sei. Gegen den Status Quo einer liberalen Welt, die »nur durch die Marktgesetze und die universelle Moral der ›Menschenrechte‹ beherrscht« (ebd.: 7) werde und damit die Politik beseitige, fordert Dugin »das Mögliche, das gegen das Wirkliche ankämpft« (ebd.: 8). Der Kampf gegen den Liberalismus sei auch der »Kampf um die Postmoderne« (ebd.: 10), da diese die letzte Stufe des Liberalismus sei. Dugin, der für seine vierte politische Theorie den Kommunismus von Materialismus und Fortschrittsglauben befreien und damit einen Marx »von rechts«, vom Standpunkt der Mythen« (ebd.: 52f.) möchte, verlangt auch nach einem Faschismus ohne Rassismus. Hierbei ist jedoch zentral, dass der Rassismus weniger als spezifisches Merkmal des Faschismus begriffen wird, sondern als Element des Liberalismus, der hier vom Faschismus lediglich beerbt wird. »Der Rassismus Hitlers ist jedoch nur eine Form von Rassismus – die offensichtlichste, unverblümteste und biologistischste und daher die abstoßendste.« (Ebd.: 42) Gleichzeitig werden für Dugin aber auch fast alle Wertungen und Differenzierungen des Liberalismus, wie auch der Luxus selbst zum Rassismus. »Die neusten Arten von Rassismus sind Glamour, Mode und die jeweils aktuellen Trends der Informationstechnologie. [...] Die Frage von Konformität oder Nichtkonformität mit dem Glamourkodex liegt im Kern der Massenstrategien sozialer Segregation und kultureller Apartheid.« (Ebd.: 43) Schließlich sei die »Fortschrittsideologie [...] selbst strukturell rassistisch« (ebd.: 44) und die Idee von universellen Werten ethnozentristisch. Entsprechend richtet sich Dugin auch gegen die liberale Idee vom Individuum, gegen das er »zuschlagen, es abschaffen und an den äußersten Rand politischer Überlegungen verbannen« (ebd.: 53) möchte. Lediglich die Idee der Freiheit soll beerbt werden, jedoch als »Theorie absoluter Freiheit« (ebd.: 54), denn seine Theorie sei eine der »Befreiung,

des Ausbruchs aus den Gefängnismauern, hinein in die Außenwelt, die dort anfängt, wo das Hoheitsgebiet der individuellen Identität endet.« (Ebd.: 55) Statt dem Individuum möchte Dugin Heideggers Dasein und aufrufen, »gefährlich zu leben, riskant zu denken, all das zu befreien und hinauszulassen, was nicht nach innen zurückgeschoben werden kann.« (Ebd.: 57) Dugins Forderung nach totaler Entgrenzung und damit Vernichtung des Subjekts, folgt dem Projekt eines revolutionären Konservativismus, der mit einem postmodern reaktualisierten Heidegger für »ein konservatives Morgen, das auf den Prinzipien von Vitalität, Wurzeln, Konstanten und Ewigkeit basiert« (ebd.: 76), eintritt. Dies soll mit einem an Carl Schmitt angelehnten »Okkasionalismus« (ebd.: 80) gelingen, der es ermöglichen soll, die »Auffassung von umkehrbarer Zeit« (ebd.) zu denken. Damit sollen willkürliche Momente der Vergangenheit angeeignet und so »Logik, Wirkung und Richtung der geschichtlichen Zeit« (ebd.: 107) zurückgewiesen werden können. Mit Heidegger soll der Nihilismus der Moderne nicht als böse verworfen werden, sondern Einsichten ins Sein liefern. Die konservativen Revolutionäre »setzen darauf, am Ende der Geschichte auf der anderen Seite des Daseins herauszukommen, nachdem sie den in Schiefelage geratenen Raum »jener Seite« verlassen haben, um das postmoderne Spiel in Ernst zu verwandeln.« (Ebd.: 122) Die Postmoderne arbeite damit als letzte Stufe des Liberalismus seinem Ende zu:

»Soll die Schmierenkommödie der Postmoderne ihren Lauf nehmen; soll sie bindende Übereinkünfte, das Ich, das Über-Ich und den Logos zerstören, soll sie sich mit dem Rhizom, den »Schizo-Massen« und dem zersplitterten Bewusstsein vereinigen; soll das Nichts das Wesen der Welt in sich tragen – dann werden sich geheime Türen öffnen, und uralte, ewiggültige ontologische Archetypen werden erscheinen, um dem Spiel ein furchteinflößendes Ende zu bereiten.« (Ebd.: 124)

Wie die rechte Aneignung der Postmoderne konkreter zu fassen ist, beschreibt Dugin an anderer Stelle.

»Wir können einige Methoden der Postmoderne nutzen, um die westliche politische Moderne zu dekonstruieren. Die Postmoderne besteht aus zwei Teilen. Erstens gibt es eine sehr berechtigte Kritik an dem gewalttätigen und pervertierten Teil der westlichen politischen Moderne, dem Totalitarismus. Wir könnten dieser postmodernen Kritik zustimmen. Aber es gibt einen zweiten Teil der Postmoderne: die moralische Fortsetzung der Moderne – eine Zustimmung zu ihrer Forderung nach weiterer Befreiung, Gleichmacherei und anderen Themen der linksliberalen Moral. [...] Wir könnten die Kritik und den Dekonstruktionsprozess der Moderne akzeptieren und nutzen und die moralischen Solidaritätsformen, die der Postmoderne eigen sind, ablehnen. Wir brauchen eine Art »richtige« Postmoderne – eine Postmoderne, die von der Rechten aus gesehen wird.« (Dugin 2021: 70)

Damit zeigt sich die Grundproblematik der Gegenwart des politischen Existentialismus: Die linken Theorien, die zur Dekonstruktion einer scheinbar verkrusteten Gesellschaft Heidegger und Schmitt heranziehen, adressieren nicht den materialen Gehalt der Geschichte und damit das gesellschaftliche Produktionsverhältnis, sondern drängen, wie schon Marcuse an Heidegger und Schmitt zeigen konnte, das zu Kritisierende auf den Gehalt einer Weltanschauung ab, begreifen das Bewegungsgesetz der (post-)modernen Gesellschaft als Diskurs- und Hegemoniegeflecht, als Teil einer die Einzelnen kaum noch berührenden, sondern nur noch zurichtenden Rationalität.

»Die in diesem Sinne verstandene Postmoderne neigt grundsätzlich dazu, narzisstische Charakterzüge, wie die Abkopplung des Subjekts von objektiven Gegebenheiten (›Selbstermächtigung‹), die grundlegende Relativierung aller Ansichten als je nur subjektiv wahre und letztlich gleich gültige ›Narrative‹ [...] etc. zu affirmieren. Die ideologische Konsequenz daraus, die Menschheit letztlich als Patchwork inkompatibler Identitäten [...] anzusehen, das sich den normierenden und verallgemeinernden Ansprüchen der aufgeklärten Vernunft [...] widersetzen müsse, wird von der tatsächlich individuell erfahrbaren Lebenswirklichkeit nurmehr unzureichend dementiert.« (Krug 2022: 84)

Indem jedoch ausgerechnet die – wenn auch gegenwärtig nur ideologischen – Gehalte des Liberalismus zum eigentlichen Problem werden, sich der Kampf gegen die Vernunft richtet, statt sie materialistisch einzufordern, entledigt sich die Linke ihrer Kritik. Die Überwindung des Subjekts im Dasein oder diesem entsprechende postmoderne Begriffshülsen und die damit verbundene regressive Unterschreitung der Subjekt-Objekt Beziehung soll aus der Uneigentlichkeit und Ohnmacht der bürgerlichen Subjektform zur authentischen Erfahrung führen. Wo die Existenz, da die Subjektform nur in der Vermittlung existiert, wieder unmittelbar erlebbar werden soll, wird nach der existentiellen Erfahrung gesucht, die dem Leben wieder seine verlorene Intensität geben soll. Diese »subjektive[...] Entsubjektivierung« (Rotermundt 1980: 98) kann jedoch vermutlich nur noch in der finalen Endschlacht, der Überwindung der Metaphysik gefunden werden. Damit sucht der politische Existentialismus erneut die »Aufhebung der Entfremdung in der Entfremdung« (ebd.: 74) – in jenem Punkt, wo Entfremdung als solche weder kritisierbar noch wahrnehmbar ist. Dass dies kaum ein linkes Projekt sein kann, wird da deutlich, wo der politische Existentialismus seine letzten Hemmungen verliert.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* (Homo Sacer 1). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Die kommende Gemeinschaft*. Berlin: Merve.
- Agamben, Giorgio (2004): *Kindheit und Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2006): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Agamben, Giorgio (2007): *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2009): *Signatura rerum. Zur Methode*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2013): *Heidegger und der Nazismus*. In: Ders.: *Die Macht des Denkens*. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 365–376.
- Agamben, Giorgio (2020): *Die Zivilisation wird nicht mehr dieselbe gewesen sein. Was es bedeutet, Zeugnis von unserer maskierten Gegenwart abzulegen*. In: *NZZ*, 28.10.2020, <https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-und-corona-zeugnis-ablegen-von-unserer-gegenwart-ld.1583059> (Abfrage: 02.08.2023).
- Agamben, Giorgio (2021): *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*. Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Böckelmann, Frank/Ebner, Horst (2015): *Gibt es wenigstens eine einzige Lebensform?* In: *Tumult. Vierteljahresschrift für Konsensstörung*. Herbst 2015, S. 4–6.
- Breuer, Stefan (1977): *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Breuer, Stefan (1993): *Anatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Breuer, Stefan (2016): *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Claussen, Detlev (2007): *Kopf der Leidenschaft. Herbert Marcuses Deutschlandanalysen*. In: *Marcuse, Herbert: Schriften aus dem Nachlaß 5*, hg. v. Jansen, Peter-Erwin. Springe: zu Klampen, S. 11–21.
- Di Cesare, Donatella (2016): *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Di Cesare, Donatella (2021): *Die Zeit der Revolte*. Berlin: Merve.
- Diederichsen, Diedrich (1995): *Der Anarch, der Solitär und die Revolte. Rechte Poststrukturalismus-Rezeption in der BRD*. In: *Faber, Richard/Funke, Hajo/Schoenberger, Gerhard (Hg.): Rechtsextremismus. Ideologie und Gewalt*. Berlin: Edition Hentrich, S. 241–258.
- Dubiel, Helmut/Söllner, Alfons (1981): *Die Nationalsozialismusforschung des Instituts für Sozialforschung – ihre wissenschaftsgeschichtliche Stellung und ihre gegenwärtige Bedeutung*. In: *Horkheimer, Max/ Pollock, Friedrich/ Neu-*

- mann, Franz/ Gurland, Arkadij/ Marcuse, Herbert: *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942*, hg. v. Dubiel, Helmut/Söllner, Alfons. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, S. 7–32.
- Dugin, Alexander (2021): *Das Große Erwachen gegen den Great Reset. Trumpisten gegen Globalisten*. London: Arktos.
- Dugin, Alexander (2022): *Die Vierte Politische Theorie*. London: Arktos.
- Elbe, Ingo (2020): *Gestalten der Gegenaufklärung. Untersuchungen zu Konservatismus, politischem Existentialismus und Postmoderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Givsan, Hassan (2011): *Ein Nachtrag zu »Heidegger – das Denken der Inhumanität«*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Goldschmidt, Georges-Arthur (1988): *Der Deutsche und das Ressentiment. Eine Antwort auf Alain Finkielkraut*. In: Altwegg, Jürg (Hg.): *Die Heidegger Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 110–112.
- Gross, Raphael (2000): *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Großheim, Michael (1999): *Politischer Existenzialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung*. In: Meuter, Günter/Otten, Henrique Ricardo (Hg.): *Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 127–163.
- Heidegger, Martin (1975 [1927]): *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Gesamtausgabe 24)*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997 [1957]): *Der Satz vom Grund (Gesamtausgabe 10)*, hg. v. Jaeger, Petra. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2005 [1949]): *Das Ge-Stell*. In: Ders.: *Gesamtausgabe 79*, hg. v. Jaeger, Petra. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, S. 24–45.
- Heidegger, Martin (2011 [1934f.]): *Hegels »Rechtsphilosophie«*. In: Ders.: *Gesamtausgabe 86*, hg. v. Trawny, Peter. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger (2015 [1942]ff.): *Anmerkungen 1–5 (Schwarze Hefte 194–1948) (Gesamtausgabe 97)*, hg. v. Trawny, Peter. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Helms, Hans G. (1973): *Fetisch Revolution. Marxismus und Bundesrepublik*. Berlin: Luchterhand.
- Jay, Martin (2021): *Lebenslange Freundschaft als Präfiguration der Utopie*. In: Jansen, Peter-Erwin (Hg.): *Über Herbert den Greisen und Leo den Weisen. Aufsätze. Mit Briefen von Herbert Marcuse und Leo Löwenthal*. Springe: zu Klampen, S. 12–23.
- Jünger, Ernst (2013 [1929]): *Das Abenteuerliche Herz. Erste Fassung: Aufzeichnungen bei Tag und Nacht*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Klaue, Magnus (2017): Landnahme im Bodenlosen. In: FAZ, 24.05.2017.
- Kotsko, Adam (2020): Agamben's Philosophical Trajectory. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Krahl, Hans-Jürgen (1977): Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Berlin: Neue Kritik.
- Krockow, Christian Graf von (1990): Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Krug, Uli (2022): Krankheit als Kränkung. Narzissmus und Ignoranz in pandemischen Zeiten (Critica Diabolis 304). Berlin: Edition Tiamat.
- Löwith, Karl (1984 [1935]): Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften 8, hg. v. Stichweh, Klaus. Stuttgart: J. B. Metzler, S. 32–71.
- Marchart, Oliver (2016): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1969 [1932]): Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus. In: Ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–54.
- Marcuse, Herbert (2004 [1929]): Über konkrete Philosophie. In: Ders.: Schriften 1. Springe: zu Klampen, 385–406.
- Marcuse, Herbert (1978): Theorie und Politik. Gesprächsteilnehmer: Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz, Tilman Spengler. In: Habermas, Jürgen et al.: Gespräche mit Herbert Marcuse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9–62.
- Marcuse, Herbert (2004 [1928]): Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus. In: Ders.: Schriften 1. Springe: zu Klampen, S. 347–384.
- Marcuse, Herbert (2004 [1934]): Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Schriften 3. Springe: zu Klampen, S. 7–44.
- Marcuse, Herbert (2007 [1942ff.]): Feindanalysen. Über die Deutschen (Schriften aus dem Nachlaß 5), hg. v. Jansen, Peter-Erwin. Springe: zu Klampen.
- Marx, Karl (1961 [1859]): Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In: Ders./Engels, Friedrich: Werke 13, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 3–160.
- Marx, Karl (1970 [1844]): Zur Judenfrage. In: Ders./Engels, Friedrich: Werke 1, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz, S. 347–377.
- Marx, Karl (1971 [1894]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band (Marx-Engels-Werke 25, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin: Dietz.
- Mensching, Günther (2016): Seinsfrage, Seinsgeschichte und die Vernichtung der Metaphysik. In: Heinz, Marion/Kellerer, Sidonie (Hg.): Martin Heideggers ›Schwarze Hefte‹. Eine philosophisch-politische Debatte. Berlin: Suhrkamp, S. 59–77.

- Mohler, Armin (1987): Nachlese zur ›Postmoderne‹. In: Criticon 99, S. 38–39.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nachtmann, Clemens (1998): Am Beispiel der Deutschen. Zur Erstveröffentlichung von Manuskripten aus dem Nachlaß Herbert Marcuses anlässlich seines 100. Geburtstages. In: Jungle World, 15.07.1998, <https://jungle.world/artikel/1998/29/am-beispiel-der-deutschen> (Abfrage: 02.08.2023).
- Nachtmann, Clemens (2012): Krisenbewältigung ohne Ende. Über die negative Aufhebung des Kapitals. In: Grigat, Stephan (Hg.): Postnazismus revisited. Das Nachleben des Nationalsozialismus im 21. Jahrhundert. Freiburg: ça ira, S. 149–204.
- Pohrt, Wolfgang (1976): Theorie des Gebrauchswerts oder über die Vergänglichkeit der historischen Voraussetzungen, unter denen allein das Kapital Gebrauchswert setzt. Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Priester, Karin (2014): Mystik und Politik. Ernesto Laclau, Chantal Mouffe und die radikale Demokratie. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rastier, François (2017): Schiffbruch eines Propheten. Heidegger heute. Berlin: Neofelis.
- Rickermann, Jan (2022): Geschichtlichkeit und Revolution. Herbert Marcuses Kritik des Politischen Existentialismus. In: Ehlers, Jaro/Henkemann, Katrin/Keiten, Micha/Schmidt, Askan/Stahl, Andreas (Hg.): Subjekt und Befreiung. Beiträge zur kritischen Theorie. Berlin: Verbrecher, S. 71–108.
- Rotermundt, Rainer (1980): Verkehrte Utopien. Nationalsozialismus. Neonazismus. Neue Barbarei. Frankfurt a.M.: Neue Kritik.
- Rotermundt, Rainer (2006): Konfrontationen. Hegel. Heidegger. Levinas. Ein Essay. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schmitt, Carl (1991 [1919]): Politische Romantik. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009 [1922]): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2009 [1932]): Der Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2010 [1963]): Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schnädelbach, Herbert (1992 [1983]): Politischer Existentialismus. Zur philosophischen Vorgeschichte von 1933. In: Ders.: Zur Rehabilitation des *animal rationale* (Vorträge und Abhandlungen. 2). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 346–355.
- Schneeberger, Guido (1962): Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern: Selbstverlag.
- Schweppenhäuser, Gerhard (2000): Kunst als Erkenntnis und Erinnerung. Herbert Marcuses Ästhetik der »großen Weigerung«. In: Marcuse, Herbert: Nachgelassene Schriften 2, hg. v. Jansen, Peter-Erwin. Lüneburg: zu Klampen, 13–40.

- Vattimo, Gianni (1992): Heideggers Verwindung der Moderne. In: Veauthier, Frank Werner (Hg.): Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik. Symposium aus Anlaß seines 100. Geburtstags. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, S. 49–66.
- Weiß, Volker (2017): Die Autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wolin, Richard (2001): Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Wolin, Richard (2022): Heidegger in Ruins. Between Philosophy and Ideology. New Haven/London: Yale University Press.